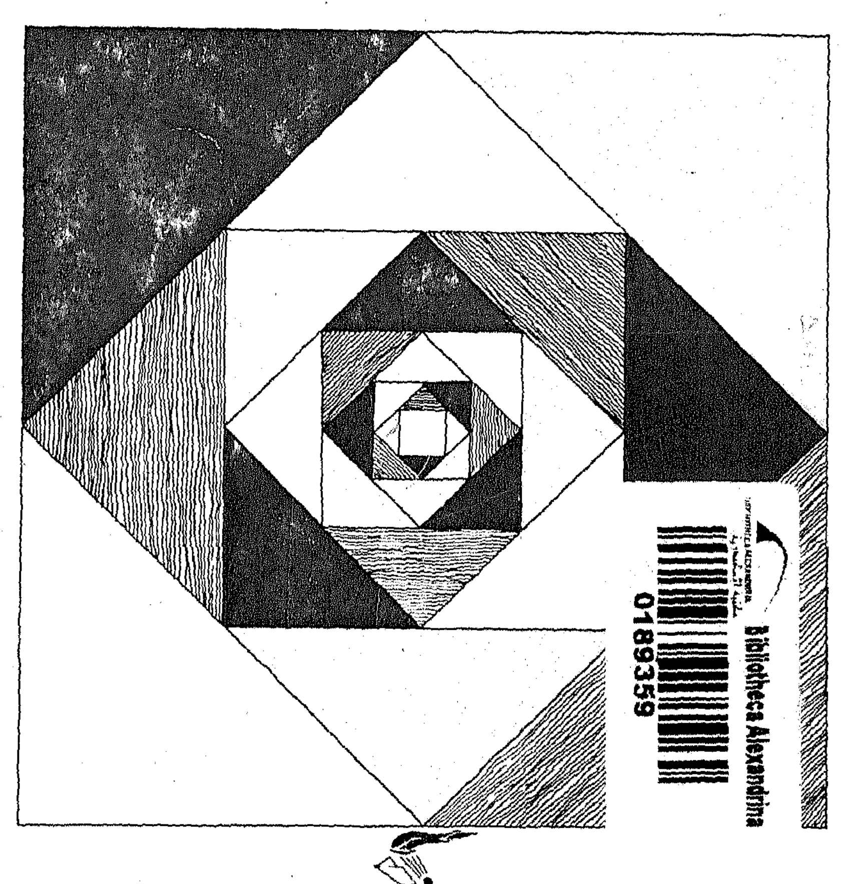
فلسفة

ألفرد إدوارد تايلور

# أرسطو

ترجمة: د. عزت قرني





دار الطليعة - بيروت



أرسطو

بيروت ـ لبنان
ص.ب. ١١١٨١٣
تلفون: ٣١٤٦٥٩
٣٠٩٤٧٠

الطبعة الأولى

نيسان (أبريل) ١٩٩٢

ألفرد إدوارد تايلور

# أرسطو

ترجمة:
عزت قرني
كلية الآداب
بجامعتي عين شمس والكويت

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

هذه ترجمة عن الإنكليزية لكتاب

# ARISTOTLE

**By:** Alfred Edward Taylor

**Revised edition:** 1943, 1955
**Paperback edition:** Dover Publications

# تقديم المترجم

شهدت الأعوام السبعون الأخيرة ما يقرب من الثورة في الدراسات الأرسطية في الحضارة الغربية، وذلك على الأخص منذ ظهور كتاب المؤرخ الألماني ڤرنر ييغر [Werner Jaeger] بعنوان: «**أرسطو: أساسيات تاريخ تطوره**»، عام ١٩٢٣، حيث وجه أبحاثه وجهة مخالفة لوجهة عارضي فلسفة أرسطو السابقين، وربما منذ العصر اليوناني ذاته، مروراً بالشراح الإسلاميين والمسيحيين. ونقول بإيجاز إن النظرة التقليدية تنطلق من مقدمة أساسية من فهمها لأرسطو ولكتاباته التي وصلت إلينا: أن هناك اتساقاً عاما بين الآراء التي تعرضها تلك الكتابات على اختلاف موضوعاتها، وأنها جميعا تعبر عن مذهب ناضج نهائي تتكامل أجزاؤه فيما بينها تكامل البناء الشامل أو تكامل العمل الفني. فجاء ييغر ونبذ الاهتمام بالمذهب الثابت ليوجه نظره إلى «تطور» مواقف أرسطو واهتماماته عبر الزمان، خلال مراحل زمنية ثلاث كبرى هي مرحلة دراسته في أكاديمية أفلاطون ومرحلة التنقل بعد وفاة أفلاطون وترك أثينا ثم مرحلة العودة من جديد إلى أثينا والاستقرار فيها. وقد حاول ييغر أن يجد في أعمال أرسطو، على الهيئة التي وصلت عليها إلينا، آثاراً متداخلة من تلك المراحل الثلاث، واهتم خصوصاً بأعظم كتب أرسطو، كتاب **الميتافيزيقا**، وهو ما أدى إلى نسف الصورة التقليدية عن «اكتمال» مذهب أرسطو واستقراره عبر شتى فترات حياته وعبر مختلف كتاباته.

ورغم ثراء النتائج ووفرة الأبحاث التي نتجت عن خط البحث الجديد، إلا أنه لم يقض على طريقة النظر التقليدية، التي يساندها اعتباران هامان: مدتها الزمنية الطويلة، ومناسبتها للعرض التعليمي الموجه إلى الطلاب وإلى جمهور القراء المهتمين.

وهذا الكتاب، الذي نقدمه اليوم إلى قراء العربية، قد ظهر بعد كتاب ييغر بعدة سنوات قليلة، وهو يعرض لأرسطو من وجهة النظر التقليدية، بل هو نموذج للعرض القوي العميق الذي يُقَدَم مع ذلك في لغة لا يكاد القارئ يحس أنها تبتعد عن اللغة العادية إلا قليلاً، وفي هيئة ميسّرة توصل الأفكار الفلسفية في سهولة لا تعرف التدني. وقد استخدمنا هذا النص في تقديم فلسفة أرسطو لطلاب الفلسفة اليونانية بضع مرات في كلية الآداب بجامعة عين شمس، ورأينا أن النتيجة كانت مشجعة لإعادة استخدامه، خاصة وأن أرسطو الذي يلقاه القارئ بالعربية أمامه معظم الوقت هو أرسطو على نحو ما فهمه الإسلاميون، وفهمهم له نحو من أنحاء الطريقة التقليدية في تفسيره.

ويمتاز الكتاب الذي بين يدي القارئ، فوق جمعه إلى العمق السهولة كما أشرنا، بأنه يمكن اعتباره شاملاً لشتى نواحي فلسفة أرسطو رغم صغر حجمه. وما كان لكتاب أن يجمع بين هذه الميزات جميعاً، وهي تضم أموراً قد يكون من الصعب التوفيق بينها، إلا إذا كان قد كتبه مؤلف متمكن من مادته مسيطر عليها تماماً. وهذا هو حال ألفرد إدوارد تايلور [Alfred Edward Taylor]، الذي يعدّ من أهم ممثلي الباحثين البريطانيين في ميدان الفلسفة اليونانية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي؛ إلى جوار جون بيرنت [John Burnet] وسير ديفيد روس [Sir David Ross]. وللمؤلف كتاب مشهور بعنوان: «**أفلاطون: الرجل وإنتاجه**»، كما أن له كتاباً صغيراً، في مثل حجم الكتاب الحالي، بعنوان «**سقراط**»، وقد قمنا

بترجمته كذلك عسى أن يرى النور في وقت قريب في ترجمتنا هذه.

إن هذا الكتاب يشهد بالعلم الغزير وبالقدرة على التبسيط الفائق؛ وهو ليس كتاباً عن أرسطو وحسب، بل فيه مقارنات بين هذه الشخصية الفلسفية اليونانية الكبرى وأفلاطون وفلاسفة القرون الوسطى المسيحية والفلسفة الحديثة للحضارة الغربية. وهو ليس محض كتاب تاريخ، بل يضع آراء أرسطو بالإشارة إلى المشاكل الفلسفية عامة، وهو لا ينحصر في محض تاريخ الفلسفة، بل كثيراً ما نراه يرنو بنظره إلى تاريخ العلم كذلك. وقد اجتهد المؤلف في اتخاذ موقف الناقد المحايد حيال آراء أرسطو. ولكن القارىء سيلمح من غير شك ميلاً منه قوياً ناحية أفلاطون. ونستطيع أن نقول إن مقارناته الدائمة بين هذين العَلَمين اليونانيين تتيح للقارىء إطلالة منيرة على أهم توجهات الفلسفة اليونانية، فضلاً عن مقابلتها بالفلسفة الغربية التي تحاول الارتباط بها على نحو أو آخر. ومن نافلة القول أن المؤلف يستخدم أحياناً ضمير الجمع «نحن»، وهو يقصد قراءه بالانجليزية أولاً بطبيعة الحال.

وقد حاولنا أن تكون الترجمة سلسة ميسرة اللغة ودقيقة غاية الدقة في استخدام المصطلح في نفس الوقت. لعل القارىء المثقف، فضلاً عن الطالب دارس الفلسفة، يجد في مستطاعه الانتهاء من قراءة هذا النص، مع الفائدة والفهم الجيد، في جلسة طويلة أو جلستين، دون إحساس بالإرهاق أو بتعقيد لا ضرورة له. وأخيراً فقد رأينا من المناسب أن نرفع هوامش الأصل إلى المتن، وأن نغض النظر عن ترجمة هوامش قليلة تنص على أبيات من الشعر للإيطالي دانتي وغيره ونشير إليها، ولن يضر هذا القارىء بالعربية في شيء.

المترجم



# الفصل الأول

## حياة أرسطو ومؤلفاته

ليس من الشائع أن يدخل الفلاسفة في طائفة من تذكر أسماؤهم ذكر الأمر المألوف الذائع، كما هو شأن الشعراء العظام. وسيكون من الصعب علينا أن نقول أن رجلاً أوربياً ما قد قرأ وتثقف بدون أن يكون قد سمع اسم سوفوكليس أو موليير. فنحن نتوقع من الرجل المتعلم أن يعرف على الأقل من هما هذان الكاتبان العظيمان، وأن يكون قادراً على فهم إشارة إلى مسرحية **أنتيغونا** من عمل الأول أو إلى **كاره البشر** من عمل الثاني. ولكننا نسمي الشخص الأوربي قارئاً جيداً إذا كان عقله قد اتسع ليحفظ أبيات من شعر الشعراء ونصوصا من كتابات المؤرخين، حتى ولو كان جاهلاً بشهرة ديكارت أو كانت. ومع ذلك فإن هناك قلة من الفلاسفة ممن كان تأثيرهم على الفكر واللغة قوياً ممتداً إلى حد أنه لا يمكن لقارىء أن يكون جاهلاً بأسمائهم، وإلى حد أن كل من يتكلم بلغة أوربي متعلم إنما يكون مستخدماً باستمرار بعضاً من اصطلاحاتهم. ومن هذه القلة **أرسطو**، وهو يحتل بينهم مكاناً عالياً. فكلنا سمعنا عنه، كما سمعنا جميعاً عن هوميروس. وقد وضع أرسطو بصماته القوية على اللاهوت المسيحي، إلى درجة أن كثيراً من صيغ الكنائس لا يمكن أن تفهم بدون إحاطة بتصور أرسطو عن الكون. أما إذا أدرنا النظر ناحية تطور العلم الأوربي الحديث فإننا

سرعان ما ندرك أن شيئاً من المعرفة بالمذهب الأرسطي هو ضرورة من أجل فهم بيكون وجاليليو وغيرهما من عظماء المعارضين لأرسطو والذين قامت على أكتافهم النظرة **العلمية الحديثة** للطبيعة في أوربا. وإذا اتجهنا ناحية الأدب في اللغات الأوربية الحديثة، فإن دانتي سيكون كتاباً مقفولاً وستكون كثيراً من فقرات الشعراء الإنجليز تشوسر وشيكسبير وملتون نصف غامضة علينا، اللّهم إلا إذا كانت واضحة أمامنا الخطوط الرئيسية للفلسفة الأرسطية. ثم إذا نظرنا إلى اللغة العادية للرجل الأوربي، فإننا سنجد أيضاً أن كثيراً من التعبيرات المعتادة في الحديث اليومي لا تفهم حق فهمها بدون معرفة المذاهب التي خلقت تلك التعبيرات لتعبر عنها. فالرجل الذي يتحدث عن «الوسط الذهبي» أو عن «التعليم الحر»، أو الذي يعارض «مادة» العمل الأدبي «بصورته»، أو يعارض العلامات «الجوهرية» لموقف أو لسياسة «بعوارضها»، أو يعارض «النظرية» «بالتطبيق»، سيكون في كل هذه الحالات مستخدماً لكلمات تأتي معانيها من الدور الذي لعبته تلك الكلمات في إطار مصطلحات فلسفة أرسطو.

## حياة أرسطو

يمكن أن توضع أهم أحداث حياة أرسطو في كلمات قليلة. فقد ولد عام ٣٨٥/٣٨٤ ق.م. في استاجيرا، وهي مدينة صغيرة من مدن شبه جزيرة خالقيديا، وهي لا تزال تسمى حتى اليوم بما يقرب من اسمها القديم: كلشيديا، ومات في عمر الثانية والستين في مدينة خالقيس من جزيرة أيوبويا إحدى جزر بحر إيجه. وعلى هذا فإن أرسطو كان معاصراً لديموستينيس الخطيب الأثيني الشهير، وشهد وقت رجولته الصراع السياسي والحربي الذي انتهى بتقلّد النظام الملكي في مقدونيا سلطة القوة السائدة في اليونان، كما شهدت أيامه الأخيرة حملات تلميذه الإسكندر الأكبر التي أطاحت بالإمبراطورية

الفارسية وحملت الثقافة اليونانية حتى ضفاف نهر جمنا في الهند أحد فروع نهر الغانج. ولا بد من الانتباه إلى هذه الوقائع أثناء دراسة نظريات أرسطو في السياسة والدساتير، لأنها تسمح بتفسير قدر من ضيق النظرة عنده قد نستغربها عند رجل في مثل عظمته. كذلك فإن مما يلقي ضوءاً قوياً على أساس إحساس هذا الفيلسوف، وكان إحساساً قوياً، بأن عقل «البرابرة» (أي غير اليونانيين) وطبعهم منحطان انحطاطاً «طبيعياً» بالقياس إلى عقل اليوناني وطبعه، نقول إنه لما يلقي ضوءاً قوياً على مصدر هذا الإحساس أن نتذكر أن أرسطو نشأ في إقليم من أقاليم الحدود اليونانية، وكان غير اليوناني يعامل خلال الحياة اليومية معاملة أدنى من معاملة اليوناني، ويمكن أن نقول أن التمييز بين اليوناني وغير اليوناني عنده كان يقابل ما يعنيه «خط الحدود بين أصحاب اللون الأبيض وأصحاب اللون الأسود» عند أمريكي من العصر الحديث يكون قد نشأ في إحدى ولايات الجنوب الأمريكي. وهكذا فإننا حين ندهش لوجود نزعة «إقليمية» أو «ريفية» عنده (في مقابل المدينة الكبيرة)، ولرضاه الواضح عن نموذج دولة المدينة الصغيرة التي تكتفي بنفسها والتي تحكمها حكومة أوليغاركية (أي حكومة الأقلية الممتازة)، ويتوفر لها نظام جيد للتربية... حينما ندهش لهذا، فإن علينا أن نتذكر أن أرسطو نفسه نشأ في مدينة صغيرة مثل تلك التي يصف نموذجها، مدينة لم يكن لها ماض وليس لها مستقبل.

وكانت مدن إقليم خالقيديا قد أسست لأول مرة، وكما يدل على ذلك اسم شبه الجزيرة نفسه، كمستعمرات قامت بتأسيسها فيها مدينة خالقيس من جزيرة أيوبيا؛ كذلك كانت مدينة كورنثه من المدن النشطة في إنشاء مستعمرات في تلك المنطقة. ثم خضع الإقليم تحت النفوذ الأثيني إبان علو نجم الإزدهار الأثيني والسيطرة الأثينية خلال عصر بيريكليس، ثم عاد ليبتعد عن نفوذ أثينا في

السنـوات الأخيرة من حـروبها مـع الملـوك الأرشيـداميـين، ملـوك أسبرطه، وذلك نتيجة لعبقـرية قـائد وسيـاسي اسبرطي قـدير، هـو بـراسيـداس. وقـد حـاولت مـدن خـالقيـديـا، في أوائـل القـرن الرابع ق.م.، تكوين اتحاد بينها مستقل عن القوى الأخرى، ولكنها فشلت في ذلـك حيث منعتها اسبـرطه، ثم سقطت تلـك المـدن تحت سيطـرة ملوك مقـدونيا الـذين أصبحوا القـوة الصاعـدة في سمـاء اليونان، وحدث ذلك وأرسطو وليد صغير. وبعد ذلك بجيل من الزمن حاولت مدن خالقيديا أن تقوم باللعب بين فيليب ملـك مقدونيـا وبين أثينا، ولكن لعبتها فشلت وانتهى الأمر بشبه الجزيرة إلى أن ضمت إلى المملكة المقدونية.

ومن المهم كذلك أن نتذكر أن أرسطو كان ينتمي بحكم ميـلاده إلى طائفة اتباع الإله اسقلبيوس إله الطب، والذين كانت مهنة الطب تتـوارث فيهم أباً عن جـد. وكان أبـوه طبيب بلاط الملـك أمينتـاس الثالث ملك مقدونيا، والذي استفاد من تحطيم الاسبـرطيين لاتحـاد مدن خالقيديا. وهـذه الصلة مـع الطب تفسر الاهتمام السـائد بعلم الحياة عند أرسطو وتأثير هذا عـلى فكره الفلسفي. كمـا أن بساطـة عيش البـلاط المقدوني تفسّر إلى حـد كبير كـراهية أرسطـو الزائـدة «للأمراء والملوك» ولحاشيتهم، وهي كراهية عبـر عنها أرسطـو أكثر من مرة.

وفي عـام ٣٦٧ ـ ٣٦٦ ق.م.، أُرسـل أرسطـو، وهـو في سن الثـامنة عشرة إلى أثينـا ليتلقى تعليمـه العـالي في الفلسفـة والعلم، ودخل أكاديمية أفلاطون الشهيرة، حيث بقي تلميذاً فيها وعضـواً في جماعة أهل العلم التي التفت حول أستـاذهم أفلاطـون، وذلك حتى وفاة أفلاطون عام ٣٤٧ ـ ٣٤٦ ق.م.[1].

---

(١) ربما كان هناك مغزى في أن أرسطو دخل أكاديمية أفلاطون في السنة التي كان فيها =

ولمدة ثلاث سنوات تلت ذلك عاش أرسطو في منطقة آسيا الصغرى بصحبة صديقه وزميل دراسته هرمياس، الذي أصبح بعد ذلك بفضل قدراته العالية ملكاً على مدينة أتارنيوس في منطقة أيوليس، حيث ظل في منصبه مدافعاً عنه في كفاءة عظيمة ضد ملك الفرس. وقد تزوج أرسطو من بيثياس، ابنة أخت هرمياس، ويبدو أنه كان زواجاً سعيداً. ويُظهر فحص كتابات أرسطو في علم الحياة في البحار أن معارفه في هذا الميدان كانت مفيدة بوجه خاص لشاطىء أيوليا وسواحل الجزر المحيطة. ويلقي هذا بعض الضوء على طبيعة نشاطات أرسطو خلال إقامته مع هرمياس، وقد يشير إلى أن أفلاطون كان قد انتبه إلى ميول عقل تلميذه الممتاز، وإلى أن مساهمة أرسطو في الدراسات التي كانت تقوم بها الأكاديمية كان موضوعها علم الحياة، ومَثَّل أرسطو في ذلك مَثَّل اسبوسيبوس ابن أخت أفلاطون وخليفته على رأس الأكاديمية. ونحن نعلم أيضاً أن أرسطو قام مع مجموعة من تلامذة أفلاطون بنشر مذكراتهم عن محاضرة شهيرة كان قد ألقاها أستاذهم بعنوان «في الخير»، وربما فعلوا ذلك بعد وفاة أفلاطون بقليل.

وفي عام ٣٤٢ ق.م. قُتل هرمياس بناء على تحريض من الفرس، فقام أرسطو بتكريم ذكراه بتأليف ترنيمة تسجل فضيلة صديقه التي كانت في رأي أرسطو تشبه فضائل الآلهة والتي كانت حياته مسرحاً لإبرازها. وبعد ذلك نرى أرسطو يعود إلى بلاط المملكة (مملكة مقدونيا)، حيث يصبح معلماً للأمير ولي العهد الذي سيصبح فيما بعد الإسكندر الأكبر، وكان في ذلك الوقت، أي عام ٣٤٣ ق.م.، صبياً في الثالثة عشرة من عمره. وبطبيعة الحال، فإن خيال العصور التالية قد تأجج أمام هذا الارتباط بين الفيلسوف العظيم والملك

---

= أفلاطون غائباً عنها أثناء رحلته السياسية إلى سرقصه، وعلى هذا فإنه لم يتعرف على المذهب الأفلاطوني لأول مرة من شفتي أفلاطون نفسه.

العظيم وقد أصبح الأول معلماً للثاني، بل إننا لنجد الأسطورة المنتشرة عن تأثير أفكار أرسطو الفلسفية على الإسكندر معروضة منذ الوقت الذي كتب فيه المؤرخ بلوتارخوس رسالته في «حياة الإسكندر». ومع كل هذا، فإنه من المستبعد أن يكون تأثير أرسطو بذي أهمية في تكوين طبع الإسكندر. فنحن نعلم كراهية أرسطو للنظام الملكي وما يستتبعه من ظواهر، وهو معلوم مسطور ومكرر على صفحات كثيرة في مؤلفيْ أرسطو **الأخلاق والسياسة**. ولا شك أن نموذج أرسطو للدولة، وهي دولة المدينة الصغيرة التي لا أطماع سياسية لها، كانت ستبدو في نظر الملك فيليب أو ابنه الإسكندر الأكبر مجرد أثر عتيق من مخلفات الماضي.

ولدينا أثر واحد معاصر عن طبيعة العلاقة بين الأستاذ والتلميذ، تلك هي جملة في خطاب أرسله معلم الخطابة الخطيب ايزوقراط إلى الإسكندر حين كان شاباً، وفيه يهنىء ايزوقراط الأمير تهنئة ماكرة لأنه يفضل الخطابة، التي هي فن الحديث إلى الجماعة بشكل مؤثر مفيد، وإعراضه عن فن «تشقيق الكلام». وتظهر قلة تعاطف أرسطو مع مطامح تلميذه من أن نظريات أرسطو السياسية، وهي التي كان يتأمل بشأنها ويعدّ لها في تلك السنوات نفسها التي كان الإسكندر فيها يقلب رأساً على عقب كل اتجاه الحضارة اليونانية بتأسيسه لأمبراطوريته التي شملت العالم المعروف، نقول أن هذه النظريات لا تشير أي إشارة إلى تغيّر في التنظيم الاجتماعي على هذه الدرجة من الخطورة. ولو كان ما قاله أرسطو في نظرياته هو الصحيح المرشد للواقع، إذن لما كان الإسكندر الأكبر قد وُجِدَ إطلاقاً، ولكانت دولة المدينة الصغيرة هي آخر ما يستقر عليه التطور السياسي عند اليونان.

وعلى هذا، فإنه من المحتمل أن يكون اختيار أرسطو ليكون معلماً للإسكندر، ولي العهد، في وقت لم يكن قد ظهر فيه بعد أمام

الناس باعتباره مفكراً مستقلاً، راجعاً ليس إلى شهرته الشخصية في المحل الأول بل إلى علاقات أسرته مع البلاط الملكي. هذا بالإضافة إلى صفته كتلميذ لأفلاطون، الذي كانت رحلاته إلى صقلية وتدخله في شؤونها السياسية قد جعلت مدرسته الأكاديمية تشتهر بكونها المركز العلمي الذي يهتم بدراسة السياسة والتشريع. وقد يكون صحيحاً أن الإسكندر وجد بعض الوقت إبان غزواته لكي يمدّ أستاذه السابق، أرسطو، ببعض العينات من الحيوانات، ولكنه من اليقين بنفس الدرجة أن المُثُل العليا للرجلين وطباعهما كانت على خلاف لا يسمح بوجود تأثير وثيق من أحدهما على الآخر.

وبعد أن رجع الإسكندر فجأة إلى مقدونيا ليتولى عرشها إثر مقتل أبيه في عام ٣٣٦ ق.م.، لم يكن هناك إمكان لاستمرار أرسطو في وظيفته. فرجع أرسطو إلى أثينا وانكب على الدراسة العلمية الخالصة. وفي هذا الوقت الفاصل بالذات أصبحت رئاسة المدرسة الأكاديمية خالية بوفاة اسبوسيبوس، شريك أرسطو القديم في دراسات علم الحياة. ومن الممكن أن يكون أرسطو قد أحسّ بالإساءة حين خذلته المدرسة وانتخبت اكسينوقراطيس من خلقيدونيا رئيساً جديداً لها. ومهما يكن الأمر، ورغم أنه لا يبدو أن أرسطو وصل بعلاقاته مع الأكاديمية إلى درجة التدهور، إلا أننا نراه يفتتح في عام ٣٣٥ ق.م. مدرسة منافسة لها في اللوقيوم، وهو ملعب كان ملحقاً بمعبد الإله أبوللو ـ لوقيوس، وتبعه في مدرسته هذه عدد من أبرز أعضاء الأكاديمية. وقد استمدت المدرسة اسم «المشائية» من عادة أرسطو أن يلقي دروسه في «ممشى» الملعب، أي الرواق المغطى فيه. وطوال الأعوام الاثني عشر التالية انشغل أرسطو بتنظيم المدرسة لكي تكون مرفأً للتأمل المتصل والبحث في كل ميادين الدراسة، بتأليف عدد عديد من المحاضرات في المسائل العلمية والفلسفية. والفرق الرئيسي بين المدرسة الجديدة وبين

الأكاديمية، من حيث الاتجاه العام، هو أنه بينما كانت الرياضيات هي محور اهتمام الأفلاطونيين، فإن أهم مشاركات اللوقيوم (أو الليسيه) في العلم يخص ميدان علم الحياة وميدان التاريخ.

وفي أواخر حياة الإسكندر حدث تحوّل عنده عن معلمه القديم. فقد كان من حاشيته أحد أقرباء أرسطو، واسمه كاليستينيس، وكان يقوم بعمل مؤرخ حملات الإسكندر، وأثار عليه إعراض الملك عنه بسبب اعتراضه على محاولات الإسكندر أن يفرض على رعاياه اليونانيين وضعاً لا يتفق مع الدستور «بإعلانه نفسه إلّهاً»، وأخذه بأسلوب الطغيان الشرقي على نمو مفرط. وكان هذا الاستقلال من جانب المؤرخ مصدر هلاكه، فقد اتهم بالتحريض على مؤامرة لقتل الإسكندر بين غلمانه، وشنق، أو، في رواية أخرى، ألقي به في السجن فمات فيه قبل أن يُحاكم. ويقال أن الإسكندر اعتبر أرسطو مسؤولاً عن خيانة قريبه، وأنه أخذ يفكر في الثأر من الفيلسوف. وإذا كان هذا صحيحاً، فإن الذي منعه لحسن الحظ من ارتكاب مثل هذه الجريمة هو انشغاله بغزو الهند.

وعلى إثر موت الإسكندر في ٣٢٣ ق.م. قامت في أثينا حركة من الاضطراب، قصيرة الوقت ولكنها عنيفة، ضد السيطرة المقدونية، وكان من الطبيعي أن يحس أرسطو أنه مستهدف في مثل هذا الظرف نظراً لصلاته مع المقدونيين، رغم قلّة تعاطفه مع أهداف فيليب والإسكندر. وقد قام الأثينيون باتهامه، مثل سقراط، بالجريمة الكبرى، تهمة «عدم احترام الآلهة». وكان مبرر هذا الإتهام هو قصيدته التي كان كتبها عند موت هرمياس قبل ذلك بعشرين عاماً، حيث رأوا أنها تحوي تأليهاً مبطناً لصديقه. ولكن هذا لم يكن إلا تعلّة، لأن السبب الحقيقي كان سياسياً، ويقوم في علاقته مع القائد المقدوني أنتيباتر. وحيث أن الحكم بالإدانة كان مؤكداً، فإن الفيلسوف استبقه وخرج من أثينا مع تلامذته قاصداً خالقيس،

المدينة الأم لموطنه الأصلي استاجيرا. وفي هذه المدينة توفي في السنة التالية (٣٢٢ ق.م.) عن عمر الثانية والستين أو الثالثة والستين.

وملامح أرسطو، التي تدلنا عليها تماثيله النصفية والحفر الذي يصوره، ملامح رجل وسيم، ولكنها تدل على تهذيب وفطنة شديدة أكثر مما تدل على تفرد وخروج عن المألوف، وهو انطباع يتفق مع ما يمكن أن نخرج به من دراسة كتاباته. وتكشف الحكايات التي تحكى عنه عن طبع لطيف حنون ولا تشير إلى اعتداده بذاته الذي يظهر في أعماله. وتكشف وصيته، التي وصل إلينا نصّها، عن الصفات نفسها فيما تشير إليه من حياته العائلية السعيدة وعنايته الشديدة بمستقبل أطفاله وخدمه. وقد تزوج أرسطو مرتين، الأولى من بيثياس، والثانية من سيدة تدعى هربيليس، التي أنجبت له ابناً هو نيقوماخوس وبنتاً. وتشير الوصية إشارة خاصة إلى «طيبة» هربيليس وحسن معاملتها لزوجها، وقد ترك أرسطو لها ميراثاً، كما أن حرارة مشاعره تجاه بيثياس تظهر من طلبه أن توضع بقايا جثمانها في نفس المقبرة التي يثوى فيها هو. وتدل قائمة الخدم الذين يذكرهم أرسطو ويكافؤهم على أنه كان يعيش حياة أيسر من حياة أفلاطون.

## مؤلفات أرسطو

أن ما يُسمى أعمال أرسطو يثير مشكلة عجيبة. ذلك أننا حين ننتقل من أفلاطون إلى تلميذه، يبدو لنا وكأننا ندخل إلى عالم مختلف. فكتابات أفلاطون «على النحو السقراطي» تعرض أسلوباً نثرياً لعله أجمل ما أنتجه الأدب (اليوناني والأوربي). ولا نجد في غير هذه المؤلفات ما يجمع بين ما جمعت هي من صفات اجتمعت معاً: أناقة في التعبير، وروعة في الخيال، ودقة في المنطق، وفطنة وحسّ بالفكاهة لا يقاوم القارىء رغبته في الإعجاب بهما. أما طريقة أرسطو في الكتابة فإنها جافة ورسمية، وتمتلىء لغته بالتعبيرات

الاصطلاحية، ونادراً ما تستثير العواطف، كما أنها لا تهتم بمحسنات الأسلوب، وكثيراً ما تتحدى أبسط قواعد الإنشاء. وما أعظم دهشتنا حين نجد كتّاب الحضارة اليونانية والرومانية، من أمثال شيشرون، يمتدحون أرسطو لبلاغته الغزيرة وأسلوبه الذهبي، وهو أمر مفتقد بجلاء في الكتابات الأرسطية التي وصلت إلى أيدينا. ولكن تفسير هذا التناقض بسيط رغم ذلك. لقد كان كل من أفلاطون وأرسطو ممن نسميهم نحن بالأساتذة والأدباء في آن معاً، وكل منهما كتب للجمهور الواسع كما أعطى محاضرات لتلاميذ مخصصين. ولكن على حين أن محاضرات أفلاطون اختفت، فإن كتبه هي التي وصلت إلينا، أما كتب أرسطو فإنها هي التي فقدت فقداناً شبه كامل، بينما نمتلك اليوم كثيراً من محاضراته. والكتب الأرسطية التي يمتدحها شيشرون لبلاغتها كانت محاورات فلسفية، وهي النماذج التي احتذى شيشرون حذوها وهو يكتب مؤلفاته من ذلك النوع الأدبي. ولم يبق أي واحد منها، وإن كانت هناك فقرات متفرقة احتفظ بها منها كتّاب متأخرون. ومن الواضح أن «أعمال» أرسطو التي بين أيدينا إنما هي مسودات لمحاضرات. وقام بنشرها بعد موت أرسطو تلامذته، ويبدو هذا سواء من النظر إلى شكل تأليفها الخارجي أو بالنظر إلى مضمونها الداخلي. وفي إحدى الحالات، وصلت إلينا صياغتان مختلفتان لنفس مجموعة المحاضرات: **فالأخلاق**، أو **محاضرات في السلوك** جاءت إلينا على شكل كتابين، الأول هو ما يسمى **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، وهو من صياغة ابن الفيلسوف، نيقوماخوس، وفيها كل خصائص المحاضرة التي تلقى شفاهاً؛ والثاني هو الذي وضعه تلميذ أرسطو الرياضي أوديموس ويسمى **الأخلاق الأوديمية**، وهو نقل للمحاضرات أقل تمسكاً بحرف المحاضرات وأكثر سهولة في القراءة. وفي السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر الميلادي اكتشفنا في رمال مصر ما يبدو أنه كتاب من أسلوب أرسطو نفسه كان موجهاً

إلى الجمهور الواسع، وهو رسالته عن **دستور الأثينيين**. وأسلوب هذه الرسالة أسلوب سهل متدفق وغير متخصص، وهو يدل على أن أرسطو كان قادراً على الكتابة الجيدة الجميلة حينما يريد.

# الفصل الثاني

## تصنيف العلوم: المنهج العلمي

الفلسفة، كما فهمها أرسطو، هي المجموع المنظم لكافة جوانب المعرفة المحرّرة من الغرض، أي المعرفة التي نسعى للحصول عليها من أجل المتعة التي يجلبها محض الحصول عليها، وليس لأنها مجرد أداة للأهداف النفعية. والدافع الذي يقابل هذه المتعة هو دافع حب الاستطلاع أو التعجب، ويرى أرسطو أن هذا الدافع فطري في الإنسان، وإن كان لا يظهر ظهوراً كاملاً إلا حين تتقدم الحضارة بحيث تصل إلى مرحلة تأمين ما يلزمها من حاجات الحياة المادية. وقد توجه تطلع الإنسان بطبيعة الأمر أول ما توجه إلى «الأعمال الرائعة» البارزة في العالم الطبيعي، أي الكواكب وحركتها الدورية وتعاقب الفصول ورجوعها والرياح والرعد والبرق، وما شابه ذلك. ولهذا السبب كانت البدايات الأولى للفكر اليوناني موجهة نحو مشكلات علم الفلك وعلم الظواهر الجوية Meteorology. وحين تقدم التفكير أخذ الإنسان يتأمل في الأشكال الهندسية وفي الأعداد، وفي إمكان الحصول على معرفة يقينية بوجه عام، وفي طبيعة المبادىء المشتركة بين كافة فروع الدراسات وتلك التي يختص بها فرع دون فرع، وأخيراً أصبحت الفلسفة هي الدراسة المحرّرة من الغرض والتي موضوعها كل جوانب الوجود أو الحقيقة. وحيث أن أرسطو كان يعتقد، مثل هيجل من بعده، أن مذهبه هو، في خطوطه الرئيسية، الكلمة الأخيرة في الفكر، وأنه هو التعبير الكامل عن

المبادىء التي استهدى بها السابقون ولكنهم لم ينتبهوا إليها الانتباه الواعي، حيث أن الأمر كان كذلك، فإنه اعتقد أنه أصبح في مستطاعه تقديم تصنيف نهائي لفروع العلوم يبين علاقاتها مع بعضها البعض والفروق التي تميز كل منها عن الأخرى. تصنيفه هذا للعلوم هو ما نحن الآن بسبيل الحديث عنه.

## تصنيف العلوم

وعلينا، في رأي أرسطو، أن نبدأ بادىء ذي بدىء بالفصل بين الفلسفة وبين منافسين لها قد تختلط بهما عند النظرة السطحية، وهما الجدل Dialectic والسفسطة Sophistry. أما الجدل فهو فن البرهان الدقيق ابتداء من مقدمات معينة، سواء كانت صحيحة أم فاسدة. ولهذا الفن استخداماته الخاصة، وسنتحدث لاحقا عن واحد منها، ولكنه في ذاته لا يهتم بصدق مقدماتها أو صحتها. فأنت في مقدورك أن تقيم البرهان جدليا معتمدا على مقدمات تعتقد أنت نفسك أنها خاطئة أو كاذبة، ولكنك تقيم برهانك قصداً من أجل إظهار النتائج المتناقضة غير المقبولة Absurd التي تؤدي إليها تلك المقدمات. كما أنك قد تقوم بالاستدلال ابتداء من مقدمات تفترض صحتها لكي ترى ما هي النتائج التي ستتمخض عنها إنْ أنت قبلت بها. وفي كلتا الحالتين فإن هدفك المباشر ليس إظهار الحق، بل المحافظة على الاتساق Consistency. هذا حال الجدل. أما العلم، أو الفلسفة، فإن هدفه المباشر هو الحق Truth، ولهذا فإنه يستلزم البدء من مقدمات صادقة ويقينية. وعلى ذلك، فإن الفرق بين العلم وبين الجدل عند أرسطو يقوم في أن العلم يستدل ابتداء من مقدمات صادقة، بينما يستدل الجدل من مقدمات محتملة Probable أو ممكنة التصديق Plausible[1].

---

(١) يقال عن قضية أنها «محتملة» إذا كان: (١) يقول بها معظم الناس، أو (٢) يقول بها واحد أو أكثر ممن لهم مقام مبرز في ميدانها.

أما السفسطة فإنها تختلف عن العلم من وجهة النظر الأخلاقية. ذلك أن السفسطة هي مهنة تؤمن عيش صاحبها عن طريق إساءة استخدام البرهان والخداع باستخدام المهارة المنطقية في البرهنة الظاهرية على أخطاء علمية أو أخلاقية. يقول أرسطو: «إن السفسطائي يكتسب رزقه من حكمة ظاهرية ولكنها غير حقة». (وهذا القول يؤكد على فكرة «الحكمة غير الحقة» وجعلها «تجارة»، لأن اهتمام السفسطائي الفعلي إنما ينصبّ على تناول أجره). وهكذا، فإن العلم أو الفلسفة هو الاستخدام غير المغرض للعقل في البحث عن الحق واكتشافه.

بعد هذا التعريف للعلم نمضي الآن مع أرسطو في تمييز مختلف فروعه. والقسمة الأولى والأهم هي تقسيم أرسطو للعلم إلى علم نظري أو تأملي وعلم عملي، وهو ما يقابل القسمة التي نقيمها اليوم بين العلوم والفنون (أي الفنون الصناعية والتكنيكية، لا الفنون «الجميلة»). وتختلف الفلسفة النظرية أو التأملية عن الفلسفة العملية في هدفها، وبالتالي في موضوعها وفي طبيعتها المنطقية الصورية. إن هدف الفلسفة النظرية هو التأمل المحرّر من الغرض للحقائق التي هي مستقلة عن إرادتنا، وغايتها هى **المعرفة** والمعرفة وحدها. أما موضوع العلم «العملى» فإنه المعرفة أيضاً، ولكنه ليس محض المعرفة، بل وكذلك كيفية تحويل معرفتنا لتكون مفيدة من أجل اختراع وسائل نستطيع بها أن ننجح في مجابهة مسرى الأحداث. وتظهر الأهمية الحقيقية لهذا التمييز حين يعالج أرسطو مشكلات علم الأخلاق والعلم الاجتماعي: فحيث أننا نطلب الوصول إلى معرفة الطبيعة الأخلاقية والاجتماعية للإنسان، ليس لمجرد إشباع اهتمام عقلي وحسب، بل نطلبها، أي تلك المعرفة، كأساس لنظام تربوي وسياسي مكين، فإن فلسفة السياسة، أي نظرية الحكم، وفلسفة الأخلاق، أي نظرية السلوك الخيّر، وهي عند

أرسطو مجرد فرع تابع للفلسفة السياسية، نقول أن فلسفة السياسة وفلسفة الأخلاق إنما تنتميان إلى قسم الفلسفة العملية لا النظرية، وهو موقف ستكون له نتائج هامة.

ويتبع هذا الاختلاف في الهدف وجود اختلاف في موضوع دراسة كلّ من قسمي الفلسفة. فموضوع الفلسفة النظرية أو التأملية هو «ما لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه»، أي الحقائق والعلاقات المستقلة في وجودها عن الإرادة الإنسانية، والتي لا تتطلب منا إلا مجرد **إدراكها**. أما موضوع الفلسفة العملية فإنه العلاقات التي يمكن للإرادة الإنسانية أن تتدخل لتعدّل منها، وهي «الأشياء التي يمكن أن تكون على غير ما هي عليه»، أي العرض. (وعلى ذلك، فإن السياسة ليست وحدها ميدان العلم العملي، بل الطب والاقتصاد كذلك على سبيل المثال).

وينبني على هذا فرق منطقي ثالث بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، وهو يخص نتائج كل منهما هذه المرة. فالنتائج التي تصل إليها الفلسفة النظرية هي الحقائق الكلّية Universal التي تستدل على وجه الضرورة المنطقية من مبادىء واضحة بذاتها[1]. أما نتائج الفلسفة العملية فإنها ليست أبداً نتائج كلّية بالمعنى الصارم، وذلك لأنها تخص ميدان «ما يمكن أن يكون على غير ما هو عليه»، وإنما هي قواعد عامة General تصدق «في معظم الحالات»، ولكن قد تخرج عنها حالات استثنائية نتيجة للطابع العرضي Contingent للوقائع التي تختص بها. ويرى أرسطو أن من علامات قلة رسوخ الفيلسوف في المنطق أن يرى في نتائج علم ما من

---

(١) «واضحة بذاتها» بالمعنى المنطقي فقط، فحينما تدرك تلك المبادىء، فإنك ترى على الفور أنها مبادىء صادقة، وأنها لا تحتاج إلى أن يبرهن عليها، وليس المقصود أن كل إنسان يقوم دائماً بالفعل بإدراك تلك المبادىء، ولا أنها مما يمكن إدراكه بدون سابق تدريب عقلي

العلوم العملية (القواعد التفصيلية في الطب أو الأخلاق مثلاً) يقيناً وصدقاً يتعديان الدرجة التي تسمح بها طبيعة الموضوع ذاته. وهكذا، فإن التمييز بين ما هو ضروري وما هو عرضي هو تمييز فعلي حقيقي في رأي أرسطو وليس مجرد تمييز ظاهري، ويعلن أن «الاحتمال هو القائد لنا» في الدراسات التي تتصل بتوجيه الحياة الإنسانية.

وننتقل الآن إلى الفروع التي تنضوي تحت الفلسفة النظرية ذاتها. وكان موقف أفلاطون أنه ليس لها من فروع، لأن كل العلوم إنما هي استنتاجات من مجموعة واحدة من المبادىء العليا يقوم هذا العلم الأعلى، وكان أفلاطون قد سمّاه **الديالكتيك**، بتحديدها وبيان طبيعتها. ولم يكن هذا رأي أرسطو. ففي رأيه أن الفلسفة النظرية تنقسم إلى عدد من الفروع المتميزة وإن لم تكن متساوية القدر، وإن لكل فرع منها موضوعاً خاصاً لبحثه ومبادىء أولى يبدأ بالتسليم بها Axiomatic. وهناك ثلاثة فروع للفلسفة النظرية، هي: الفلسفة الأولى وعلم الرياضيات وعلم الطبيعة.

أما الفلسفة الأولى، التي ستسمى في العصور الوسطى المسيحية بالميتافيزيقا[1]، فإنها تدرس «الوجود من حيث هو وجود»، بتعبير أرسطو. ومعنى هذا أنها تختص بالخصائص الكلية التي هي من طبيعة الحقيقة Reality التي نقوم بدراستها ومعرفتها، وبالمبادىء الكلّية إطلاقاً التي يقوم عليها تكوين الحقيقة. والفلسفة الأولى وحدها تدرس العناصر التي تقوم بوظيفة العلل والتي هي غير

---

(١) ربما كان أصل هذا الاسم هو أن محاضرات أرسطو في الفلسفة الأولى كانت تأتي بعد درسه في الفلسفة الطبيعية واستمراراً له. ومن هنا أصبحت تلك المحاضرات تسمى «ما بعد الطبيعة» (الميتافيزيقا) لأنها تأتي بعد Meta محاضرات الطبيعة. وانتهى الأمر بأن انتقل الاسم من الدلالة على المحاضرات إلى الدلالة على الموضوع الذي كانت تعالجه.

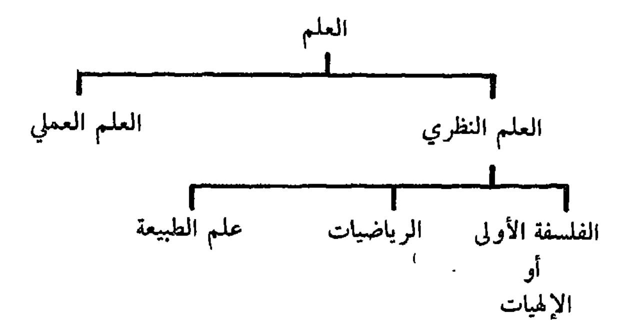
جسمية ولا شكل لها وغير خاضعة للتغير أياً كان شكله. وحيث أن الإله في فلسفة أرسطو هو العلة العليا التي لها هذه الخصائص، فإن الفلسفة الأولى غايتها هي معرفة الألوهية، ومن هنا كثيراً ما تسمى بالإلهيات. ونخرج من هذا كله بأن في الفلسفة الأولى الأرسطية عنصراً يدخل اليوم في نطاق نظرية المعرفة، وعنصراً آخر يدخل في نطاق ما نسميه اليوم بالميتافيزيقا، وذلك ما دامت تدرس في نفس الوقت المسلمات الأولى بإطلاقٍ للمعرفة والعلل الأخيرة لنظام الوجود الحقيقي.

أما الرياضيات فإن مجالها أضيق. إن موضوع دراستها ليس «الوجود الحقيقي من حيث هو كذلك»، إنما هو الوجود الحقيقي من حيث أنه يتخذ شكلاً عددياً وهندسياً. وحيث أن أرسطو كان يرى أن العدد والشكل الهندسي لا يوجدان إلا من حيث كونهما محدّدين للموضوعات التي ندركها بالإدراك الحسي (وإن كان الرياضيون اتفقوا على اعتبار كأنهم يدرسونها دراسة مجردة عن الموضوعات المحسوسة التي يحددها العدد والشكل الهندسي)، فإن الفرق بين الرياضيات والفلسفة الأولى يقوم عنده، كما يقول، «في أنه بينما موضوعات الفلسفة الأولى مفارقة للمادة وخالية من الحركة، فإن موضوعات علم الرياضيات، وإن تكن غير متحركة، إلا أنها ليست بذات وجود منفصل عن المادة بل باطن فيها».

ونأتي إلى علم الطبيعة. إنه يدرس الموضوعات (أو الأشياء) التي هي في آن واحد مادية ومتحركة. وعلى هذا، فإن مبدأ التمييز بين العلوم الثلاثة هو وجود محددات مبدئية لمجال العلم أو غيابها. أما الفلسفة الأولى فإن مجالها هو المجال الأوسع، لأن نظرتها تشمل كل ميدان الوجود الحقيقي الذي يمكن معرفته؛ أما علم الطبيعة فإن مجاله هو المجال الأضيق، لأنه مختص بالحديث عن عالمٍ تحدّ من مداه خاصتان: أن أعضاءه كلها مادية وأنها خاضعة

للتغير؛ وتأتي الرياضيات لتحتل مركزاً وسطاً، حيث أن صفة من هاتين الصفتين غير قائمة بينما تتوفر الثانية، لأن الأشكال الهندسية حدود ونهايات للأجسام المحسوسة، كما أن الأعداد الحسابية خصائص لمجاميع من الأشياء المتعينة المحسوسة. وينتج عن السابق كذلك أن بديهيات الرياضيات ومسلماتها تكوّن نظاماً أقلّ «بساطة» مما هو عليه الحال في الفلسفة الأولى، كما أن بديهيات علم الطبيعة ومسلماته تكوّن نظاماً أقل في «بساطته» من نظام علم الرياضيات. ويتطلب علم الرياضيات ليس فقط فروضاً مبدئية هي تلك التي تكون صالحة لكل فكر، بل وكذلك عدداً آخر من البديهيات الخاصة التي لا تصلح إلا للتطبيق على ميداني الشكل الهندسي والعدد، كما أن علم الطبيعة يتطلب عدداً آخر خاصاً لا ينطبق إلا على «ما كان في حركة». لهذا، فرغم أن هذه الفروع الثلاثة متميزة كل منها في الدراسة،إلا أنها ليست متساوية من حيث القدر مساواة دقيقة، ومن جهة أخرى فإن الفلسفة الأولى، رغم كونها «أولى»، إلا أنها أولى بين نظراء.

ويلخص التوزيع السابق لتصنيف العلوم هذا الشكل:




ولم يقدم أرسطو تقسيماً مماثلاً للفلسفة العملية، وإنما اعتاد المؤرخون الذين أتوا بعده على تقسيمها حسب إشاراتٍ لأرسطو

تقسيماً ثلاثياً هي الأخرى، فهناك: الأخلاق (نظرية السلوك الفردي)؛ والإقتصاد (نظرية إدارة المنزل)؛ والسياسة (نظرية إدارة الدولة). وكان الإسم العام الذي تنضوي تحته عنده نظرية السلوك هو «السياسة»، لأن مذهب السلوك الفردي لا يفترق عن مذهب النظام الصائب للمجتمع. وعلى الرغم من أن أرسطو ألّف مجموعة منفصلة من المحاضرات حول السلوك الفردي (وهي كتاب **الأخلاق**)، إلا أنه يهتم في مفتتح هذه المحاضرات بالإشارة إلى أن العلم الذي يتناوله فيها هو علم السياسة، ويعتذر عن تناول تربية الفرد تناولاً مستقلاً عن النظرية العامة في تنظيم المجتمع. كذلك، فإن أرسطو لا يخصص فرعاً خاصاً في تصنيفه هو لفلسفة الفن، وقد حاول بعض الدارسين المحدثين لأرسطو مَلء هذا الفراغ بإضافة الخلق الفني إلى التأمل وإلى السلوك لتكوين ثالوث فلسفي، فيه تنقسم الفلسفة إلى: نظرية وعملية وإبداعية. والدافع وراء هذا هو العثور على مكان في تصنيف الفلسفة لكتاب أرسطو المشهور **فن الشعر** ولمؤلفه عن **الخطابة**، وهي فن الكلام أمام الجمهور والكتابة. ولكن نصوص أرسطو نفسها لا تحمل أية إشارة إلى مثل هذا القسم الثالث من العلم، هذا بالإضافة إلى أن **فن الشعر والخطابة** ليسا من كتب الفلسفة على وجه الدقة، لأن أرسطو إنما قصد بهما أن يضما مجموعات من القواعد التطبيقية التي ينبغي مراعاتها عند تأليف رسالة أو مسرحية، لا أن يكونا فحصاً نقدياً لقوانين الذوق الأدبي. وقد أدرك هذا الأمر إدراكاً واضحاً أصحاب نظريات النقد المسرحي في القرن السابع عشر الأوربي. حقاً أنهم غالوا من قيمة توجيهات أرسطو، بل وفهموا بعضها فهماً خاطئاً تماماً، ومع ذلك فإنهم كانوا على صواب حين انتبهوا إلى أن **فن الشعر** إنما كان المقصود به عند مؤلفه أن يكون مجموعة من القواعد إذا اتبعها صاحب الحرفة كان باستطاعته أن يتأكد من إنتاج مسرحية ناجحة. وهكذا، فحتى إذا قلنا أن لأرسطو فلسفة في

الفنون الجميلة، فإنما هي جزء من نظريته الأعم في التربية، وينبغي أن يبحث الباحث عنها في المناقشة العامة التي يقدمها أرسطو عن أغراض التربية في كتاب **السياسة**.

## مناهج العلم

ليس هناك مكان في التصنيف السابق لما نسميه نحن بالمنطق، وما كان أرسطو يطلق عليه اسم **التحليلات**، أي نظرية المنهج العلمي، أو نظرية البرهان وتقدير الشواهد. والعلة في هذا هو أنه لما كانت السمة الجوهرية للبرهان هي أنه واحد في كل العلوم، لذلك فإن أرسطو نظر إلى المنطق على أنه دراسة المناهج المشتركة بين كافة العلوم. وقد ثارت من بعده مشكلة حامية، هي: هل ينبغي أن يعتبر المنطق بناء على هذا دراسة للمناهج التي تؤدي إلى البرهان في كافة العلوم، أم هو بذاته قسم خاص من أقسام الفلسفة؟ والموقف الأرسطي تحدد في اختصار ودقة في الاسم الذي صار عنواناً لمجموعة أعمال أرسطو المنطقية، وهو **الأورجانون** Organon، أي «الأداة»، أو مجموعة القواعد المنهجية التي يتبعها العلم. والفكرة التي يتضمنها هذا العنوان هكذا هي أن المنطق يوفر الأدوات والوسائل التي يستخدمها كل علم من أجل الوصول إلى نتائجه. وسنقتصر في الصفحات التالية على تقرير موجز للجوانب التي تجعل المنطق الأرسطي يبدو بالفعل إنجازاً أصيلاً، وللخصائص الأساسية لنظرية أوسطو في المعرفة.

### المنطق الصوري

يقابل المنطق الأرسطي، بصفة عامة، ما تحتويه كتب المنطق الحديثة الموجهة إلى المبتدئين بشأن نفس الموضوع، مع استثناء الأجزاء التي تضاف هنا عما سيسمى «بالمنطق الشرطي». وإدخال هذا النوع من البراهين في كتب المنطق الصوري في العصر الوسيط

والعصر الحديث يعود، في المحل الأول، إلى تأثير الرواقيين الذين فضلوا وضع استدلالاتهم على هذه الهيئة وفحصوا مختلف جوانبها فحصاً دقيقاً مفصلاً.

وحين يعالج أرسطو مسألة الحدود Terms يتجنب الوقوع في خطأ اعتبار الاسم المنعزل وكأنه بذي معنى منفصلاً عن الجملة التي يقع في إطارها. وأرسطو يقول في وضوح شديد أن وحدة الفكر هي القضية، وهي مسألة ذات أهمية عظمى، والقضية هي ما نثبت فيه شيئاً أو ننفيه، وهي صورة الفكر الواحدة التي يمكن أن نقول عنها على الدقة أنها «صادقة» (أو «صائبة») أو «كاذبة» (أو «خاطئة»). والقضية قول يحلله أرسطو إلى عنصرين: ما يكون بشأنه الإثبات أو النفي (وهذا هو «الموضوع»، Subject)، وما يثبت له أو ينفى عنه (وهذا هو «المحمول»، Predicate). وينتج عن هذا أن تصنيف أرسطو للحدود قائم على تصنيف للمحمولات، أو قل أنه تصنيف للقضايا بحسب طبيعة نوع العلاقة التي تربط بين الموضوع والمحمول والتي تقوم القضايا بإثباتها أو نفيها.

ويقابلنا في كتابات أرسطو المنطقية نوعان من هذه التصنيفات، وهما لا يتطابقان أحدهما مع الآخر: فهناك جدول «المقولات» أو «المسندات»، وهناك أيضاً ما سيعرف في العصر الوسيط بقائمة «المحمولات» أو «الأسماء الخمسة».

وجدول المقولات يظهر على أنه محاولة لتقديم إجابة عن سؤال: ما عدد المعاني المختلفة التي يستخدم فيها فعل الكينونة «يكون» و«يكونون» حين نقول «أ يكون ب». ذلك أن مثل هذا القول قد يقول لنا:

(١) ما هو أ، حين أقول «أ أسد»، وهنا يقع المحمول تحت مقولة الجوهر Substance.

(٢) ما هو شبه أ، مثلما أقول «أ أبيض» أو «أ حكيم»، وهذه مقولة الصفة Quality.

(٣) ما عدد أ، مثلما أقول «هناك أ خمس مرات» أو «أ طوله خمسة أقدام»، وهذه مقولة الكم Quantity.

(٤) ما هي علاقة أ بشيء آخر، مثلما أقول «أ على يمين ب» أو «أ هو والد ب»، وهذه مقولة العلاقة (أو النسبة) Relation.

هذه هي المقولات الأربع الرئيسية التي يسهب أرسطو في معالجتها، والمقولات الباقية هي:

(٥) المكان.

(٦) الزمان.

(٧) ـ (٨) الوضع والحالة، مثل قولنا «أ يجلس» و«أ يحمل درعاً»، ويبدو أن الفرق الوحيد بين المقولتين هو أن السابعة (الوضع) تشير إلى حالة أكثر دواماً من الثامنة (الحالة).

(٩) الفعل أو النشاط، مثلما أقول «أ قاطع»، أو على وجه أعمّ: «أ يفعل شيئاً ما في ب».

(١٠) الانفعال، مثلما أقول «أ مقطوع»، أو على وجه أعمّ «كذا وكذا يُفعل في أ».

وليست هناك محاولة عند أرسطو لبيان أن هذه القائمة من «أشكال الحمل» هي القائمة الكاملة، أو لتحديد أي مبدأ تم على أساسه اختيار هذه العشرة. والواقع أن قسماً كبيراً من هذا العدد نجده بشكل عرضي في فقرة أو اثنتين من كتابات أفلاطون. ومن هنا فإنه ليس ببعيد أن يكون أرسطو قد قبل هذه القائمة باعتبارها أمراً مألوفاً لتلاميذ قرأوا كتب أفلاطون، وأنها بالتالي مناسبة لاعتبارات عملية.

أما التقسيم الخماسي فإنه يعتمد من جانبه على مبدأ أشار إليه أرسطو، وهذا مما يؤكد أنه تقسيم كامل، ومن الممكن بالتالي أن يكون هو الذي ابتكره لنفسه، وأن يكون هذا التقسيم الخماسي هو التقسيم الأرسطي الأصيل. فلننظر في قضية موجبة كلية عادية، من شكل «كل أعضاء أ هم أعضاء ب». وإذا كانت هذه القضية صادقة فإنه قد يكون صادقاً أيضاً أن «كل أعضاء ب أعضاء أ»، أو قد لا يكون.

فإذا كان ذلك القول الأخير صادقاً، تصبح لدينا حالتان ممكنتان:

١ ـ قد يعبر المحمول تعبيراً دقيقاً عما **يكونه** الموضوع المعرف، وفي هذه الحالة تكون ب هي تعريف أ. ومثال ذلك أن أقول: «أن البشر حيوانات فانية عاقلة». وفي هذه الحالة فإنه من الصادق كذلك أن أقول: «الحيوانات الفانية العاقلة هي البشر». ويعتبر أرسطو في هذه الحالة أن المحمول «حيوانات فانية عاقلة» يعبر عن الطبيعة الدقيقة للبشر.

٢ ـ الحالة الثانية أن المحمول قد لا يعبّر عن الطبيعة الدقيقة للموضوع، إلا أنه قد ينتمي مع ذلك إلى الفئة التي يدل عليها الموضوع وإلى كل عضو من أعضاء تلك الفئة. في هذه الحالة سيسمى المحمول «خاصة»، أي الصفة التي تتمتع بها الفئة التي نتحدث عنها ولا تشترك معها فيها فئة أخرى. وهكذا يقال: «كل البشر قادرون على الضحك»، و«كل الموجودات القادرة على الضحك بشر»، ولكن القدرة على الضحك ليست جزءاً من الطبيعة الدقيقة أو «الماهية الحقيقية» للبشر. وعلى هذا فإننا نعتبرها «خاصة» Proprium.

ونأتي الآن إلى الحالة التي يكون فيها صحيحاً أن «كل أعضاء أ هم أعضاء ب»، ولكن لا يكون فيها صحيحاً أن «كل أعضاء ب

هم أعضاء أ»، ففي هذه الحالة قد يكون «ب» جزءاً من تعريف «أ» أو قد لا يكون. فإذا كان جـزءاً من تعريف «أ». فـإنه سيكـون أحد شيئين:

٣ ـ إما جنس «أ»، أي الفئة العليا التي يكون «أ» جزءاً منها، مثلما أقول «كل البشر حيوانات».

٤ ـ وإمـا «فصـلاً» Difference لـ «أ»، أي واحـداً مـن العلاقات المميزة التي يتميز بها أعضاء فئـة «أ» عن باقي الأجـزاء، أو الفئـات، التي تـدخـل في نفس الجنس، مثلمـا أقـول «كـل البشر قادرون على الكلام». وأخيراً.

٥ ـ قـد لا يكون «ب» جـزءاً من تعريف «أ»، ولكنـه عـلامـة مميـزة تنتمي إلى أعضاء «أ» وإلى غـير أعضاء «أ» عـلى السواء. في هذه الحالة يسمى المحمول «عرضاً».

بهذا نكون قد أحصينا كل الحالات الممكنة، ويمكن لنا أن نقول أن محمول القضية الموجبة الكلية هو دائماً إما تعريف أو خاصة أو جنس أو فصـل أو عـرض. وهـذا التصنيف لم ينـزل إلى العصـور الوسطى في شكله الـذي وضعه أرسطـو بالضبط، بـل لـحقته بعض التعديلات، وتلك على الأخص التي أضافها فـرفوريـوس، وهو أحـد فلاسفة المدرسة الأفلاطونيـة المحدثـة. والصورة المعـدلة للتصنيف تجعـل منه تصنيفـاً للحدود عـلى العمـوم. فيختفي «التعـريف» من القـائمة، لأنهم اعتبـروا أن التعريف مـركب مكون من الجنس، أي الفئة الأعلى التي تنتمي إليهـا الفئة المـراد تعريفهـا، ومن الفصول التي تحـدد هذا النـوع الخاص أي الفئـة الدنيـا من الجنس. أما النوع ذاته الذي كان عند أرسطو موضوع التعـريف، فإنـه يضاف إلى القائمة المعدّلة. وهكذا تخرج لنا قائمة «الأسماء الخمسـة» التي استقـر عليها المنطق في العصر الـوسيط كما يـلي: الجنس، النـوع، الفصل، الخاصة، العرض.

والمسألة ذات الأهمية الفلسفية التي يثيرها مذهب المقولات هذا هي وجود مقولة «الجوهر» في قائمة «المقولات»، وكذلك التمييز الحاد الذي تضعه قائمة «المحمولات» بين «التعريف» و«الخاصة». من وجهة النظر المنطقية، فإنه لا يوجد أي مبرر لعدم قبول أي خاصة وأي سمة تكون مشتركة بين كل أعضاء الفئة ولهم وحدهم دون غيرهم، باعتبارها تعريفاً للفئة. لِمَ القول بأنه لا يوجد إلا محمول واحد، وهو «إنسان»، يكون هو الإجابة الدقيقة عن سؤال: «ما هو سقراط»؟. فلِمَ لا يكون صواباً أيضاً قولنا: «يوناني»، أو «فيلسوف»؟. ورد أرسطو وتفسيره هو أنه يعتبر من المفهوم ومن المتفق عليه أن ليس كل التمييزات التي نحددها للتمييز بين أنواع الأشياء هي تمييزات تحكمية وذاتية، إنما الطبيعة ذاتها قامت بتقسيم الأشياء على نحو حاد وثيق، وما مهمة الفكر إلا اكتشاف طبيعة هذه التقسيمات والسير على أسسها. وعلى هذا فإن أرسطو كان يرى أن هناك فجوة حقيقية واختلافاً فعلياً في النوع بين الحصان والحمار، وأن هذا يتأكد على ضوء كون البغل، وهو نتاج الحصان والحمار، غير قادر على ولادة حيوانات من شبهه، فهو على هذا النحو كائن غير كامل، هو نوع من المسخ الخارج عن الطبيعة. أما حين نقارن مثلاً بين المصريين واليونانيين، فإننا لا نجد بينهم من الفوارق ما يصل إلى حد الفارق في النوع.

وعلى هذا، فإن قولنا «سقراط إنسان» يخبرنا عن **طبيعة** سقراط، لأن هذه القضية تضع سقراط في النوع الحقيقي الذي ينتمي إليه بالفعل، أما قولنا «سقراط حكيم» أو «شيخ» أو «فيلسوف»، فإنه لا يخبرنا إلا عن بعض صفاته.

وينتج عن هذا الاعتقاد في وجود أنواع «حقيقية» (أو فعلية) أو «طبيعية» أن تصبح مشكلة التعريف مشكلة ذات أهمية عظمى للعلم. وحين يكون العقل معتاداً، كما هو الحال اليوم، على النظر إلى

وظيفة التصنيف كلها باعتبارها مسألة تجميع للمادة التي في متناول الأيدي والتي تكون أعظم ما تكون صلة بالمسألة المحدّدة التي يكون المرء بصدد تناولها، حين يكون العقل معتاداً على ذلك فإنه يميل إلى النظر إلى أي محمول ينطبق انطباقاً كلياً على أفراد مجموعة ما، ولا ينطبق إلا عليهم (فهو جامع مانع)، على أنه أساس مقبول لتعريف تلك المجموعة. وهذا يعني الاتجاه ناحية الأخذ بالموقف «الاسمي» في مشكلة التعريف، أي النظر إلى التعريف من حيث أنه لا يزيد عن أن يكون إعلاناً عن المعنى الذي نقصد من الآن فصاعداً إلى استعماله لكلمة ما أو رمز ما[1].

ومن يأخذ بمثل هذا الموقف يكون قابلاً بالتالي لإمكان وجود عدد من التعريفات لفئة ما بقدر ما يكون لها من خواص مختلفة. أما في فلسفة مثل فلسفة أرسطو، التي تعتبر أن التصنيف الحق لا ينبغي أن يقتصر على كونه مقبولاً من الوجهة الصورية، بل ينبغي كذلك أن يكون مطابقاً لخطوط التمييز التي أقامتها الطبيعة بين نوع ونوع، في مثل هذه الفلسفة تصبح مهمة التصنيف في العلم صعبة أكثر وأكثر. فيجب على العلم ليس فقط أن يقدم لنا «تعريفاً» ما للفئات التي يتناولها بالبحث، بل عليه أن يقدم لنا «التعريف» (بألف لام التعريف) الذي هو تعريفها الوحيد الحق، أي التعريف الذي يعكس بأمانة خطوط التمييز التي أقامتها الطبيعة بين تلك الفئات. وهذا هو السبب في أن الموقف الأرسطي يرى أن التعريف الحق ينبغي دوماً أن يكون **بالجنس والفصل**. فهو يحدّد إطار فئة ما بذكر الفئة الأوسع الأعلى منها من حيث التتالي الموضوعي، ثم يقوم بعد ذلك بتعداد أهم التمييزات العميقة التي بها ميزت الطبيعة ذاتُها تلك الفئة عن الفئات الأخرى التي تنتمي إلى الفئة الأوسع.

---

(١) وكل التعريفات الرياضية التي من هذا النوع تكون بالتالي تعريفات «إسمية» خالصة.

وربما كان الأخذ بنظرية التطور، في الفكر الأوربي الحديث، مما يعود بنا إلى هذا الموقف الأرسطي. ولكن العلم الغربي الحديث المعتمد على نظرية التطور يختلف عن الفلسفة الأرسطية في مسألة هي ذات أهمية قصوى. فهو يعتبر أن الاختلاف بين الأنواع ليس واقعة أولية من وقائع الطبيعة، وإنما هو نتاج لعملية طويلة تراكمت خلالها الاختلافات الضئيلة. ومع ذلك، فإن العالم الذي تكون فيه عملية التطور قد قطعت شوطاً بعيداً سوف يعرض نفس الخصائص التي تعرضها الطبيعة كما فهمها أرسطو. فلما كانت حلقات الربط المتوسطة بين «الأنواع» سرعان ما تتساقط لأنها لا تكون مهيئة للحفاظ على نفسها قدر تهيؤ الأطراف التي تقف بينها للقيام بذلك، لهذا فإن العالم الذي يتكون يقترب شيئاً فشيئاً من نظام من الأنواع يتميز بوجود فواصل حادة لا تُعْبَر بين أنواعه. وهكذا، فإن التطور يكون متجهاً أكثر وأكثر نحو الاستقرار النهائي على «أنواع حقيقية» تتميز بعدم وجود إمكان دائم لقيام سلالات هجينة فيما بين بعضها البعض.

ويسمح لنا هذا بالتمييز مرة أخرى بين التعريف «الاسمي» والتعريف الحقيقي أو «الواقعي». ذلك أن التعريف «الواقعي»، إذا نظرنا إليه من وجهة نظر تطورية، سيكون ذلك التعريف الذي لا يكتفي بتحديد سمات كافية للتمييز بين المجموعة المراد تعريفها والمجموعات الأخرى، بل يقوم أيضاً باختيار السمات المناسبة التي تشير إلى خط التطور التاريخي التي استطاعت تلك المجموعة بالسير عليه أن تنجح في فصل نفسها عن المجموعات الأخرى النازلة مثلها من نفس المجموعة الأعلى. وسنعرف شيئاً أكثر مما قلناه عن «التعريف الواقعي» حين نأتي إلى دراسة الفلسفة الأولى عند أرسطو.

ولنمر الآن سريعاً على بقية جوانب المنطق الصوري عند

أرسطو. فمما يـرتبط أيضاً بنظـريته في القضـايا أن أرسطـو يفرّق تفرقته المشهورة بين أنواع القضية الأربعـة تبعاً لكم القضيـة (هل هي كلية أم جزئيـة) ولكيفها (هـل هي موجبـة أو سالبـة)، ويدرس عـلاقات التضـاد والتناقض فيمـا بينها دراسـة لا تـزال إلى اليـوم أساس تناول الموضـوع في المؤلفات المبسطة في المنطق الصوري.

كذلك يتناول أرسطو في تفصيل واسع موضوعـاً لم يعد يـدخل اليـوم عادة في كتب أوليـات المنطق، وهـو التمييـز من حيث الجهـة Modal Distinction بـين القضيـة الإشكـاليـة Problematic Proposition (أ قد يكون ب)، والقضية الإثباتية Assertory (أ هو ب) والقضية الضرورية (أ ينبغي أن يكون ب)، كما يتناول الطرائق التي يتم بها إيجاد نقيض هذه القضايـا. ويرى أرسطـو أن الجهة Modality هي مميز صوري بين القضايا شأنهـا شأن الكم والكيف، لأنه يعتقد أن العـرض والضرورة ليست على عـلاقة بحـالة معـرفتنا وحسب، بل أنها تصور ملامح حقيقية ومـوضوعيـة لنظام الطبيعـة ذاته أيضاً.

وجدير بالذكر، فيما يخص نظرية الاستـدلال، تعريف أرسطـو للقياس أو الاستدلال (حرفياً باليونانية «الحساب») في ألفاظه ذاتها. يقـول: «القياس هـو قـول إذا قبلت فيـه أشيـاء معينـة (وهي هنـا المقدمات) فإن شيئاً آخر، يختلف عما كان قد قُبل، ينتج بالضرورة». وهذه العبارة الأخـيرة تدل عـلى أن أرسطو كـان يعي أن أهمّ ما في الاستدلال ليس أن تكون النتيجة جديدة، بل أن تكون مبرهنـة. فقد نعرف النتيجة قبل الاستدلال من حيث كونها واقعة، وإنما ما يفعله الاستدلال هو أنه يربط بينها وبين بقية ما نعرف، فهو يبين على هذا النحو لِمَ هي صادقة.

كـذلك صـاغ أرسطو المسلمـة التي ينبني عليهـا القيـاس، ألا وهي: «إذا كان أ محمولاً كلياً على ب، وكان ب محمولاً كلياً على ج،

فإن أ يصبح محمولاً كلياً بالضرورة على ج. ويمكن التعبير عن هذه الصيغة بلغة تداخل الفئات و بإعادة صياغتها لتلائم إدخال حالة أن يكون ب منفياً عن ج، فإنها تصبح كما يلي: «كل ما يقال كلياً، سواء على شكل موجب أو سالب، عن الفئة ب، فإنه يقال أيضاً على نفس النحو عن الفئة ج إذا كانت تدخل جميعها في الفئة ب»، وهذه هي مسلمة المنطق في العصر الوسيط المسماة «عن كل شيء وعن لا شيء» De omni et nullo[1].

وينطبق هذا المبدأ مباشرة على قياس «الشكل الأول»، ولهذا اعتبر أرسطو هذا الشكل أكمل أشكال الاستدلال وأكثرها طبيعية.

أما الشكلان الثاني والثالث، فلا يمكن بيان انطباق هذه القاعدة عليهما إلا عن طريق عملية «الرد» Reduction أو التحويل إلى ما يقابلها في الشكل الأول. ولذلك، فهما يسميان «غير كاملين» أو «ناقصين»، حيث أنه لا تتوفر فيهما نفس قوة استخراج النتيجة على النحو الواضح الذي يتوفر في الشكل الأول، وكذلك لأنه لا يمكن استخراج نتيجة كلية موجبة منهما، هذا بينما هدف العلم الدائم هو الوصول إلى هذه القضايا الكلية الموجبة.

هذا، وقد قام أرسطو باستخراج جدول «ضروب» Moods الأشكال الثلاثة الأولى للقياس، كما درس الطرائق التي يمكن بوسيلتها إحلال ضرب من الشكل الأول محل أحد الأشكال الناقصة، وقام بهذا كله على نحو يشابه في جوهره ما نجده الآن في كتب المنطق السارية. أما ما يسمى بالشكل «الرابع»، فإن أرسطو لا يعترف به، حيث أن ضروبه ما هي إلا تقريرات غير طبيعية ومشوهة للشكل الأول.

---

(١) أو «المقول على كل وعلى لا واحد»، بالاصطلاح المختار عند الدكتور عبد الحميد صبره، في ترجمته لكتاب يان لوكاشيفتش، **نظرية القياس الأرسطية**، الاسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦١، ص ٦٧ (المترجم).

## الاستقراء

سوف نتحدث عن استخدام منهج الاستقراء حسب فلسفة أرسطو تحت عنوان «نظرية المعرفة». ومن الناحية الصورية فإنه يسمى «طريقة الانتقال من الوقائع الفردية إلى الكلّيات»، ويؤكد أرسطو على أن النتيجة لا تعتبر مبرهناً عليها إلا إذا فُحصت سائر الأفراد في الحالة التي تكون موضع استقراء. وهو يقدم كمثالٍ الاستدلال التالي: «أ و ب و ج هي أنواع طويلة العمر من الحيوانات، و أ و ب و ج هي الأنواع الوحيدة التي ليس في بطنها صفراء، إذن كل الحيوانات التي لا صفراء لها طويلة العمر». وهذا هو «الاستقراء عن طريق التعداد البسيط»، والذي استنكره فرانسيس بيكون على أساس أنه يمكن الهجوم عليه بظهور حالة واحدة معارضة، أي على سبيل المثال حالة حيوان لا صفراء له ولكنه مع ذلك طويل العمر. وأرسطو يعي تماماً أن استقراءه لا يثبت النتيجة إلا إذا دخلت كل الحالات تحت الفحص. والواقع، وكما يظهر من المثال الذي قدمه هو نفسه، إن الاستقراء الذي يؤدي إلى نتيجة يقينية لا يبدأ من الوقائع الفردية على الإطلاق. إنما هو منهج للتدليل على أن ما ثبتت صحته عن كل الفئات الفرعية التابعة لفئة أعلى، سيكون صحيحاً عن الفئة الأعلى ككل. فمقدمات هذا الاستقراء كلّية على الدوام.

وبصفة عامة، فإن أرسطو لا يعتبر «الاستقراء» **برهاناً** على الإطلاق. ومن الناحية التاريخية، فإن أرسطو يعتبر أن أول من جعل للاستقراء مكانة هامة في الفلسفة هو سقراط، الذي استخدم هذا المنهج بشكل مستمر في محاولاته لاستنباط نتائج كلّية في ميدان علم الأخلاق. ويعطي أرسطو مثالاً على استدلال نموذجي على مذهب سقراط الشهير في أن العلم هو الشيء الوحيد الذي يحتاج إليه الإنسان، فيقدم «الاستقراء» التالي: «من يعرف نظرية الملاحة

هو الملاح الأفضل، ومن يعرف نظرية قيادة العربات هو السائق الأفضل، ومن هذين المثلين نرى أن من يعرف نظرية شيء ما هو أفضل من يقوم بعمله، وذلك مطبقاً على كل شيء». ومن الواضح أن كل الحالات الخاصة بهذا الاستقراء لم تُفحص، وبالتالي فإن الاستدلال لا يصل إلى مرتبة البرهان.

أما ما سيتحدث عنه جون ستيورات مِل تحت اسم «الاستدلال من الحالات الفردية على حالات فردية»، فإنه كان موجوداً في نظرية أرسطو تحت عنوان «الاستدلال من الأمثلة». وهذا مثال عليه عند أرسطو: «إذا قامت الحرب بين أثينا وطيبة فسيكون هذا شيئاً ضاراً، لأننا نرى أن الحرب بين طيبة وفوكيس كانت كذلك». ويهتم أرسطو بالإشارة إلى أن كل قوة الاستدلال إنما تعتمد على الافتراض **الضمني** بوجود قضية كلّية تصدق على كلتا الحالتين، كهذه القضية الكلية مثلاً: «الحروب التي تقوم بين **الجارات** ضارة». ولهذا فإن أرسطو يسمي مثل هذا الاستخدام للأمثلة بالاستدلال «الخطابي»، وذلك لأن السياسي[1] متعود على ترك مستمعيه يضيفون من عندهم الاعتبار الكلي الذي يكون متضمناً في كلامه.

## نظرية المعرفة

هنا في هذا الميدان، كما في سائر ميادين فلسفة أرسطو، تواجهنا منذ البداية صعوبة مبدئية وعويصة الحل. لقد كان أرسطو حريصاً دائماً على تأكيد الفرق بين مذاهبه هو ومذاهب أفلاطون، وميله إلى هذا الموقف يجعله يتجه بانتظام إلى الحديث وكأنه يعتنق نظرية طبيعية تماماً وتجريبية تماماً لا توجد فيها «خيالات قمرية تعلو على التجربة». ومع ذلك، فإن نتائجه التي ينتهي إليها بشأن كل النقاط ذات الأهمية يصعب كثيراً تمييزها عن النتائج التي

(١) علينا أن نتذكر أن كلمة «الخطيب» في لغة عصر أرسطو كانت تعني «السياسي».

توصل إليها أفلاطون، إلا في شيء واحد، هو أنها تبدو وكأنها فجوات مفاجئة غير منطقية وذات طابع تصوفي في إطار عام يتسم بالنزعة الطبيعية. وسوف نلاحظ وجود هذه «الخطيئة» أكثر وضوحاً في ميتافيزيقا أرسطو وفي علم النفس وفي نظرية الأخلاق عنده مما هي عليه في نظريته للمعرفة، وإن لم تكن غائبة عن أي جزء من أجزاء الفلسفة الأرسطية. ففي كل جوانب فلسفته يظهر أرسطو أفلاطونياً «رغم أنفه»، وهذا العنصر الأفلاطوني في فكره هو الذي جعل له ذلك التأثير على العقول.

ويمكن أن نقرر مذهب أفلاطون في الموضوع بالدقة التي تناسب مقالنا على النحو التالي. يرى أفلاطون أن هناك تمييزاً فاصلاً بين الإدراك الحسي والمعرفة العلمية. فالحقيقة العلمبة دقيقة ونهائية، كذلك فإنها صحيحة مرة واحدة وإلى الأبد، ولا يمكن لها أن تصبح أقل صدقاً أو أكثر صدقاً مما هي عليه مع مرور الزمن. وهذه هي خصائص قضايا العلم الذي اعتبر أفلاطون أنه نموذج العلم الصحيح على ما ينبغي أن يكون، أي قضايا علم الرياضيات الخالصة. وهذه القضايا تختلف كثيراً عن الأحكام التي نحاول إقامتها على أساس من إدراكاتنا الحسية للعالم المتطور والملموس. فالألوان والأذواق والأشكال التي تعرضها الأشياء المحسوسة تبدو مختلفة بحسب اختلاف المُدْرِك لها، بل إنها تتغير باستمرار وعلى أنحاء لا حصر لها. وهكذا، فإننا لا يمكن أن نكون على يقين من أن خطين يبدوان لحواسنا متساويين هما متساويان في الحقيقة، لأن لاتساويهما قد يكون على درجة ضئيلة للغاية بحيث لا تدركها حواسنا. كذلك، فإن أي شكل هندسي نرسمه ونراه تحت أعيننا لا يمكن أن تكون له على الدقة نفس الخواص التي ينسبها الرياضي إلى دائرة أو إلى مربع.

من هذا كله يخرج أفلاطون بنتيجة مؤداها أننا إذا أردنا لكلمة

«العلم» أن تُفهم بمعناها الكامل، فإنه لا يمكن أن يكون هناك «علم» عن العالم الذي تكشفه لنا حواسنا. وإنما أقصى ما يمكن أن نحصل عليه بشأن هذا العالم هو معرفة تقريبية، وهي ستكون على أفضل الأحوال «ظناً» احتمالياً.

أما الموضوعات التي يكون لدى الرياضي عنها «علم» يقيني دقيق ونهائي، فإنها لا يمكن أن تكون ما تكشفه لنا الحواس، إنما هي موضوعات يدركها **الفكر**. وليست وظيفة النماذج المحسوسة والأشكال المرئية التي يرسمها عالم الرياضيات في بحثه أن تقدم لنا أمثله لتلك الموضوعات التي يدرسها، بل أن تقدم إلينا **تقريبات** لها وحسب، وهي تقريبات ناقصة بالطبع، وبهذا فإن وظيفتها هي أن «تذكر» النفس بموضوعات وعلاقات تقوم بين تلك الموضوعات لم يحدث أبداً أن أدركتها الحواس الجسمية. وهكذا، فإن أي خط مستقيم ليس هو على الإطلاق «الاستقامة» الرياضية، ولكن حين نرى خطوطاً «مستقيمة» بدرجة أو أخرى، فإنها تفكّرنا بتلك الاستقامة المطلقة الحقة التي تقترب منها وحسب إدراكاتنا الحسيّة.

والحال كذلك في نظر أفلاطون مع علم الأخلاق. فالفضائل المختلفة الموجودة في الحياة اليومية ليست هي الفضائل الحقة الكاملة؛ فنحن لا نقابل رجالاً شجعاناً كاملي الشجاعة ولا عدولاً كاملي العدل، وإنما نمر بتجربة ندرك فيها أن رجلاً أشجع أو أعدل من رجل آخر، وهذه التجربة تفكّرنا بالنموذج المطلق للشجاعة أو العدل، وهذا النموذج يفترض وجوده اعتقادُنا أن رجلاً ما يقترب منه أكثر من غيره. هذه النماذج المطلقة هي موضوعات الفكر الحقيقية وهي التي يتجه إليها انتباهنا حين نحاول تعريف الحدود التي بها نصف الحياة الأخلاقية.

هذا هو الجانب «المعرفي» من نظرية المُثُل المشهورة عند

أفلاطون. والنقاط الهامة فيها اثنتان:

(١) أن العلم على الدقة لا يدرس إلا موضوعات وعلاقات بين تلك الموضوعات تكون ذات طبيعة عقلية أو تصورية خالصة، ولا تدخل معطيات الحس في تكوين هذه الموضوعات والعلاقات بأي شكل.

(٢) وما دامت الموضوعات التي يدرسها العلم هي على هذه الخصائص، فإنه ينتج عن ذلك أن الفكر لا يصل إلى «المثال» أو «التصور العقلي» أو «الفكرة الكلّية» عن طريق عملية «تجريد» عقلي ابتداء من معطيات التجربة أو الأشياء المحسوسة، تجريد يجمع الخواص المشتركة بينها. وحيث أن الواقعة الفردية لا تعرض بالفعل ما هو «كلّي» إلا على نحو تقريبي وحسب، فإن «الكلّي» لا يمكن أن يُميز من الحالات الجزئية ببساطة عن طريق التجريد. وكما يقول أفلاطون، فإن «الكلي» «منفصل» أو «مفارق» للجزئيات، أو فلنقل بلغتنا، إعادة لصياغة فكر أفلاطون، أن تصورات العلم الخالصة تمثل «الحدود العليا» التي تجاهد المجموعات المقارنة التي نكونها ابتداء من تجربتنا الحسّية في الاقتراب منها، ولكن دون أن نصل إليها أبداً.

ونأتي الآن إلى أرسطو. إنه يبدأ في نظريته في المعرفة بأن يتخلص من الموقف الأفلاطوني. فالعلم لا يتطلب وجود أشباه هذه «المُثُل» التي تعلو على نطاق التجربة الحسيّة حسبما وصفها أفلاطون. إن هذه «المُثُل» لا تزيد، في رأي أرسطو، عن أن تكون مجرد «مجازات شعرية». إن ما يتطلبه العلم ليس أن يكون هناك «واحد فوق المتعدد وبعده» (أي المثال، ويقصد التصورات العقلية الخالصة التي لا تتجسد في عالم الإدراك الحسي الواقع، كما وصفها أفلاطون)، وإنما هو يتطلب وحسب أن يكون من الممكن أن يحمل حد على حدود أخرى كثيرة على نحو كلّي. ويعني هذا بذاته أن

«الكلّي» يُنظر إليه عند أرسطو على أنه مجرد محصلة للخصائص المتواجدة في كل عضو من أعضاء المجموعة، وهو يُستخرج بوسيلة التجريد، أي بترك الخصائص التي تخص بعضاً من المجموعة دون بعض واستبقاء تلك الخصائص فقط التي تكون مشتركة بين كل أعضاء المجموعة.

ولو أن أرسطو استمر متسقاً على هذا الموقف، لأصبحت نظريته في المعرفة نظرية تجريبية محضة، ولكان عليه أن يقول: حيث أن كل موضوعات المعرفة هي وقائع جزئية ندركها من خلال الإدراك الحسّي، فإن قوانين العلم الكلّية ما هي إلا طريقة مناسبة وحسب لأجل وصف المتشابهات المتكررة التي نلاحظها في أحداث الأشياء المحسوسة. ولكن حيث أنه من الواضح أن علم الرياضيات الخالص لا يقوم بدراسة العلاقات الفعلية القائمة بين المحسوسات ولا بدراسة طرائق سلوكها، وإنما يدرس «الحالات الخالصة» أو النماذج المثالية التي يحاول العالَم المحسوس أن يقترب منها ويتوافق معها، فقد كان ينبغي على أرسطو أن يقول إن قضايا علم الرياضيات لن تكون في إطار النظرة الطبيعية صادقة بالمعنى الدقيق. وقد قال بعض الفلاسفة التجريبيين الأوربيين بهذا اتساقاً مع مذهبهم التجريبي، ولكن مثل ذلك الموقف ما كان ممكناً أن يأخذ به من قضى عشرين عاماً مجاوراً لعلماء الرياضيات في الأكاديمية، بحيث أن نظرية أرسطو تبدأ وحسب بنزعة طبيعية وتنتهي بقبول المذهب الأفلاطوني.

ويمكن أن نلخص أهم مواقفها الكبرى في الكلمات التالية: العلم عند أرسطو هو المعرفة **البرهانية**، أي المبرهن عليها. والمعرفة البرهانية هي دائماً معرفة من خلال وسائط، فهي معرفة **النتائج** من خلال المقدمات. والحقيقة المعروفة على نحو علمي لا تقف وحدها بمعزل عن الحقائق الأخرى. أن «**البرهان**» ما هو إلا تحديد لطبيعة

الـربـاط الـذي يربط بـين الحقيقة التي نسميهـا بالنتيجـة والحقائق الأخرى التي نسميها بمقدمات الاستدلال. أن العلم هو تحديدٌ لعلّة الأشياء، وهذا هو ما يعنيه المبدأ الأرسطي القائل بأن معرفـة العلم هي معرفة الأشياء من خلال عللها.

والترتيب المناسب في أي نسق منظم لحقائق علمية هـو الترتيب الذي يبدأ من أبسط المبادىء وأوسعها تطبيقاً، ثم ينزل لـلاستدلال منها من خلال استنتاجات متتالية حتى الوصول إلى أكثـر القضايـا تعقيداً، وبالتالي فإن عرض «علّة» هـذه القضايـا المعقدة لن يتم إلا عن طريق سلسلة طويلة من الاستدلالات. وهذا هـو ترتيب التبعيـة المنطقيـة، وهو الـذي يصفه أرسطـو بأنـه استدلال ممـا «هـو أول بحسب طبيعتـه من حيث المعرفـة»، أي ما هـو «بسيط»، إلى ما هـو عادةً «أكثر إلفاً بالنسبة لنا»، لأنه أقل بعداً عن تعدد وقائع الإدراك الحسي الذي لا نهاية له، أي القضايا «المركّبة». وفي حال الاكتشاف فإننا نسير في الاتجاه المغـاير، وننتقـل «مما هـو مألـوف لنا»، وهي الوقائع شديدة التركيب، إلى «الأكثر قابلية للمعرفة بحسب طبيعته»، وهي أكثر المبادىء بساطة والتي تكون الوقائع مُتضمِنةً لها.

ونتيجة هذا كله هي أن أرسطو يعترف، بعد كل شيء، بالتمـايز بين الإدراك الحسي والمعرفة العلمية. فالإدراك الحسي عنده لا يقـدم لنا حقيقة علمية، لأن كل ما يستطيع تـأكيده هـو أن واقعة مـا هي هكذا، بينما هو غير قادر على **تفسير** تلك الواقعة بإبراز علاقاتهـا مع بقية أجزاء نظام الوقائع، أي أن الإدراك الحسي «لا يقـدم لنا **سبب** الواقعة».

والمعرفة الحسية هي معرفة **مباشرة** دائماً، ولهذا السبب ذاتـه كانت معرفة غير علميـة على الإطـلاق. وإذا حدث مثـلاً ووقفنا عـلى القمر ورأينا الأرض وهي تقف بين القمر والشمس، فـإنه لن يكـون عنـدنا بهـذا معرفـة علمية عن الكسـوف، لأنـه «سيظـل علينـا أن

نتساءل عن **العلّة**». (فالواقع أننا لن نستطيع معرفة العلّة بهذا الشأن بدون الرجوع إلى نظرية في الضوء، يكون جزءاً منها قضيةٌ تقول إن موجات الضوء تنتشر في خطوط مستقيمة وغير ذلك من القضايا).

كذلك يؤكد أرسطو على أن الاستقراء لا يُخرج برهاناً علمياً: «إن من يستخدم الاستقراء يحدد شيئاً، ولكنه لا يبرهن على شيء». وعلى سبيل المثال، فإننا إذا عرفنا أن **كل** نوع من أنواع الحيوان التي لا صفراء لها طويلة العمر، فقد نستخرج الاستقراء التالي: أن **كل** الحيوانات التي لا صفراء لها طويلة العمر. ومع ذلك، فإننا حين نفعل ذلك لا نتقدم أي خطوة في اتجاه معرفة **لماذا وكيف** يتسبب غياب الصفراء في إطالة عمر الحيوان.

ويمكن اختزال الأسئلة التي يمكن أن تثار في ميدان العلم، في رأي أرسطو، إلى أربعة رؤوس:

(١) هل يوجد هذا الشيء؟

(٢) هل يحدث هذا الحدث؟

(٣) وإذا كان الشيء موجوداً، **فما هو** على وجه التحديد؟

(٤) وإذا كان الحدث يحدث، **فلماذا** يحدث؟

ولا يكتمل العلم إلا إذا انتقل من السؤالين الأولين إلى السؤالين الأخيرين، لأن العلم ليس أمر إعداد قائمة بالأشياء والأحداث، وإنما طبيعته بحث في «الماهية الحقيقية» وفي خصائص الأشياء وفي قوانين الترابط بين الأحداث.

وعلى هذا، فإذا نظرنا إلى الاستدلال العلمي من زاوية طبيعته الصورية، فإننا قد نقول أن كل علم ينحصر في البحث عن «الحدود الوسطى» للأقيسة، التي بها تُربط الحقيقة التي ستكون هي النتيجة بالحقائق الأقل تركباً التي ستكون هي المقدمات والتي

تستخرج منها تلك الحقيقة. وما سؤالنا: «هـل يوجـد هذا الشيء؟»، أو: «هـل يحدث هـذا الحدث؟»، إلا سؤالنـا: «هل هنـاك حد أوسط يمكن أن يربط الشيء أو الحدث بباقي ما نعرفه عن الوجود؟». ومن جهة أخرى، فحيث أن من قـواعد القيـاس أن الحد الأوسط ينبغي أن يُطبّق تطبيقاً كلياً، على الأقل مرة واحدة في المقدمات، فإن البحث عن الحـد الأوسط يمكن أن يوصف أيضـاً بأنـه بحث عن الكلّيات، ويمكن لنا بالتالي أن نقول عن العلم أنه معرفة الترابطات الكلية بين الوقائع والأحداث.

وبناء على ما تقدم، تكون للعلم عناصر ثلاثة:

(١) فئة محددة من الموضوعات تكون هي مادة بحوثه وتظهر هذه الموضوعات في عـرض منظم لمحتويـات العلم، كما هـو الحال في هنـدسة إقليـدس، على أنهـا المعطيـات الابتـدائيـة التي يقيم العلم استدلالاته عليها.

(٢) عدد من المبادىء والمسلمـات والبديهيـات، التي ينبغي أن تبدأ منها عمليات البرهنة. وبعضها سيكـون مبادىء مستخـدمة في شتى أنواع التفكير العلمي، وبعضها خاص بالمادة التي يختص بها علم معين.

(٣) خصائص معينة للمـوضوعـات التي يدرسهـا العلم والتي يمكن بيان أنها تنتـج عن تعريفـاتنا الابتـدائية بـوسيلة المسلمـات والبديهيات التي قبلناها، وهذه الخصائص هي «الأعراض الذاتيـة» Accidentia per se للموضوعات موضع الدراسة.

وهذه الخصائص هي التي تعبّر عنها نتائج البـراهين العلميـة. فيقال إننا نعرف علمياً أن ب تصدق على أ، حين نستطيع أن نبـين أن هذا يمكن استخراجه، اعتماداً على مبادىء علم ما، من التعريف الابتدائي لـ أ. وهكذا، فإذا أقنعنا أنفسنا أن مجموع زوايا المثلث متساوٍ مع قياس زاويتين قائمتين، فإنه لن يكون بمقدورنـا القول إن

لدينا معرفة علمية عن تلك القضية. إنما إذا نحن أظهرنا أن نفس تلك القضية تُستنتج من تعريف المثلث عن طريق تكرار تطبيق البديهيات المقبولة في الهندسة أو مسلماتها، عندئذ تكون معرفتنا علمية حقاً. وهنا، فإننا سنعرف أن الأمر كذلك، ونعرف أيضاً **لماذا** هو كذلك، أي أننا نرى الرباط الذي يربط هذه الحقيقة بالحقائق الابتدائية البسيطة للهندسة.

ويجعلنا هذا ننتقل الآن إلى تناول المسألة الكبرى المميزة لنظرية أرسطو في مجملها. أن العلم هو المعرفة البرهانية، أي المبرهن عليها، وهذا يعني أن العلم هو معرفة أن حقائق معينة تستخرج من حقائق أخرى أبسط منها. وإذا كان الأمر كذلك، فإن أبسط الحقائق على الإطلاق لا يمكن أن تكون هي نفسها معروفة عن طريق الاستدلال. فأنت لا تستطيع أن تستدل على صحة بديهيات الهندسة من صحة نتائجها، لأن صحة النتائج إنما هي نتيجة لصحة البديهيات. ومن جهة أخرى، فأنت لا تستطيع أن تطلب البرهنة على البديهيات باستخراجها كنتائج لمقدمات أبسط منها، لأنه لو أمكن البرهنة على كل الحقائق لوجب ذلك، ويكون عليك في هذه الحالة أن تطلب سلسلة لا نهاية لها من البراهين المتتابعة حتى تبرهن على أي شيء أياً ما كان. ولكن كل معرفة بحقيقة برهانية ستكون مستحيلة في ظل هذه الشروط. إنما المبادىء الأولى لأي علم ينبغي أن تكون غير مبرهن عليها، بل أن تكون معروفة بشكل مباشر وبغير وسائط، شأنها في ذلك شأن معرفة وقائع الإدراك الحسي.

كيف نصل إذن إلى معرفة هذه المبادىء الأولى؟ تبدو إجابة أرسطو على هذا السؤال لأول وهلة إجابة متناقضة على نحو عجيب. فيبدو أنه يقول أن هذه الحقائق تدرك بالحدس، أو بالفحص الداخلي، وتظهر لنا واضحة بذاتها أمام العقل أو الذهن. ولكنه يقول

أيضاً، من جهة أخرى، أنها تصبح معلومة لنا كنتيجة لاستقراء التجربة الحسّية. وهكذا، فإن أرسطو يبدو إما أنه أفلاطوني أو أنه تجريبي، حسبما تقف عند قوله هذا أو ذاك، وأدى هذا التعارض والافتقار إلى الاتساق إلى أن مفكرين مختلفي الاتجاهات ساروا جميعهم تحت لواء أرسطو مستندين إليه لدعم مذاهبهم جميعاً.

ولكنا إذا نظرنا إلى الأمر نظرة تمعن لوجدنا أن ما يبدو أنه خلط وغموض إنما يعود إلى أن أرسطو كان يحاول أن يجمع في قضية واحدة بين إجابتين على سؤالين مختلفين:

أ ـ كيف نصل إلى التفكير بشأن البديهيات؟

ب ـ وما هي دلائل صحتها؟

ويجيب أرسطو على السؤال الأول، بأننا نصل إلى التفكير بشأن البديهيات «عن طريق الاستقراء من التجربة»، وهو بهذه الإجابة يُعتبر سلفاً للفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت مِل. فالتكرار المتتابع لنفس الإدراكات الحسّية يؤدي إلى ظهور تجربة موحدة، وبالتفكير على هذه التجربة نصل إلى الإدراك الواعي للمبادىء العليا البسيطة والكلّية. ويمكن أن نصور نظرة أرسطو بالتأمل في الكيفية التي تصل بها فكرة «٢ + ٢ = ٤» إلى عقل الطفل. فعلينا أن نأخذ أولاً تفاحتين، ثم تفاحتين أخريين، ونطلب من الطفل أن يقوم بعدّها. وبإعادة العملية مع تفاحات مختلفة فإننا سنستطيع تعليم الطفل أن يفصل نتيجة العدّ عن التفاحات المحددة التي استخدمت فيه، وأن يصل إلى الفكرة التالية: «إذا أضيفت أي تفاحتين إلى أي تفاحتين أخريين، فسيصير العدد أربع تفاحات». ثم علينا بعد ذلك أن نضع بدل التفاحات كمثرى أو برتقالاً، بحيث يصل الطفل إلى الفكرة التالية: «إذا أضيفت أي حبتين من الفاكهة إلى أي حبتين أخريين، فسيصير العدد أربعة». وعن طريق نفس المنهج وما شابه سنجعل الطفل يصل إلى الفكرة

التالية: «إذا أضيف أي شيئين إلى أي شيئين فإن المجموع يكون أربعة أشياء».

ويصور هذا المثال تصويراً دقيقاً مفهوم أرسطو عن وظيفة الاستقراء، أو مقارنة الحالات، وذلك بتركيز الانتباه على مبدأ كلّي لم يكن العقل واعياً به قبل عقد تلك المقارنة.

ثم نأتي الآن إلى المسألة التي يختلف بها أرسطو اختلافاً كلياً عن كل التجريبيين سابقهم عليه ولاحقهم. أن جون ستيورات مِل كان يعتبر أن للحالات التي نخضعها للاستقراء وظيفة مزدوجة: فهي لا تدعو إلى تركيز الانتباه على المبدأ وحسب، بل أنها كذلك دليل صحته. وقد أدى هذا الموقف إلى ظهور أكبر صعوبة في كل نظريته المنطقية: فالاستقراء عن طريق التعداد الناقص واضح أنه استقراء غلطي Fallacious. ومع ذلك، فإن مبدأ انتظام الطبيعة الذي يعتبره أرسطو المقدمة الأولى لكل علم، لا يبرهن عليه هو نفسه إلا بذلك المنهج الغلطي في جوهره.

أما أرسطو فإنه يتجنب مثل هذا التناقض والافتقار إلى الاتساق بأن يرى أن مهمة الاستقراء الوحيدة هي جعلنا نركز انتباهنا على مبدأ، ولكن الاستقراء لا يبرهن على هذا المبدأ. وموقف أرسطو هو أن المبادىء العليا لا تسمح بالبرهنة عليها ولا تتطلب البرهنة عليها. فحينما يفعل الاستقراء فعله ويصل العقل إلى الانتباه إلى المبدأ، فإن العقل هو الذي يرى بنفسه أن المبدأ صواب. ويرى العقل ذلك بوسيلة الفحص الداخلي المباشر، تماماً كما يحدث في حالة الإدراك الحسّي: فعليك أنت أن ترى بنفسك أن اللون الذي تراه أحمر أو أزرق. ولهذا السبب يرى أرسطو أن مبادىء العلم ليست هي ذاتها علماً (أي معرفة مبرهناً عليها)، وإنما هي ما يسميه أرسطو «الفهم» Intelligence، وهو ما قد نسميه بالحدس العقلي.

وبهذا يتميز مذهب أرسطو تميزاً حاداً ليس عن المذهب التجريبي وحسب (والمذهب التجريبي هو الذي يقول أن المبادىء الكلية تبرهن عليها الوقائع الجزئية)، بل وكذلك عن كل النظريات التي هي من نوع نظرية هيجل، والتي تجعل المبادىء والوقائع طرفان يبرهن كل منهما على الآخر، وأيضاً عن مذهب بعض المناطقة الأوربيين المحدثين الذين اعتبروا أن «الوضوح الذاتي» ليس مطلوباً في مبادىء العلم الأولى، لأن الذي يهمنا في المنطق هو النتائج التي تنتج عن فروضنا الأولى، وليس صدق تلك الفروض ذاتها أو كذبها.

ونخرج من هذا كله بأن أرسطو لا يكاد يزيد عن أن يكرر مذهب أفلاطون في طبيعة العلم. فالعلم يتكون من استنتاجات من مبادىء عامة، وهي مبادىء «تشير إليها» التجربة الحسّية. ولكن حيث أنها لا تُدرك إلا بالفحص الباطني العقلي الخالص، فإنه لا تدخل في تكوينها أية معطيات حسيّة. وهكذا، فإن رفض أرسطو الظاهري «للخيالات القمرية التي تعلو على التجربة» انتهى إلى لاشيء. إنما الفرق الوحيد بين أفلاطون وتلميذه يقوم في وضوح الرؤية العقلية الذي نراه عند أفلاطون حين يصرح في وضوح كامل بأن كلّيات العلم الدقيق لا توجد «في» إدراكاتنا الحسّية، وبالتالي فإنها ليست مما يمكن استخراجه منها بوسيلة عملية التجريد، إنما تلك الكلّيات، «مفارقة» لها، أو هي «فوقها»، وأنها تكوِّن نظاماً مثالياً للتصورات المتداخلة التي تسعى التجربة الحسّية إلى «تقليدها» أو الاقتراب منها وحسب.

وتبقى الآن نقطة أخيرة حتى نستكمل تلخيصنا لنظرية أرسطو في المعرفة. إن للعلوم «مبادىء» نُدرك عن طريق الفحص الداخلي المباشر أنها صحيحة. ولكن ماذا نفعل إذا كان هناك شخص يعترف بإدراك الصواب الواضح بذاته لمثل تلك المبادىء، بينما يتشكك آخر في صحتها، بل قد ينكرها؟ لا يمكن إسكات المعترض ببرهان، لأن

أي مبدأ بسيط على الحقيقة لا يقبل البرهان كما رأينا. إنما كل ما يمكن عمله، إذا حدث على سبيل المثال وتشكك شخص في أن الأشياء المساوية لنفس الشيء متساوية مع بعضها البعض أو في صحة قانون عدم التناقض، هو أن نفحص نتائج أنكار البديهة وأن نبيّن أن بعض هذه النتائج خاطىء، أو على الأقل من وجهة نظر المعارض. بهذه الطريقة، أي بإيضاح خطأ النتائج التي تترتب على إنكار «مبدأ» معين، فإنك تكون قد أثبت صحته بطريق غير مباشر. وطريقة الاستدلال التي من هذا النوع تختلف عن العلم من حيث أنك تأخذ لنفسك كمقدمة كبرى، ليس ما ترى أنت أنه صواب، بل الضد لقضية معارضك والتي تعتبرها خاطئة. وليس هدفك في هذه الحالة أن تبرهن على نتيجة صائبة، بل أن تبين لمعارضك أن مقدماته هو تؤدي إلى نتائج خاطئة. وهذا هو التدليل «الجدلي» بالمعنى الذي يعطيه أرسطو لكلمة «جدلي»، أي الاستدلال ابتداء من مقدمات شخص آخر وليس ابتداء من مقدماتك أنت. وعلى هذا، فإن الأهمية الفلسفية الرئيسية التي ينسبها أرسطو إلى «الجدل» تقوم في أنه منهج للدفاع عن المسلمات التي لا يمكن البرهنة عليها ضد الاعتراضات التي قد تقوم ضدها. وقد أصبح الجدل، مأخوذاً بهذا المعنى، ذا أهمية عظمى في المذهب الأرسطي كما اعتنقته العصور الوسطى المسيحية (الفلسفة السكولائية). حيث غدا عند فلاسفتها منهجاً معتاداً، كما يمكن أن نرى على سبيل المثال من كتاب **المجموع** للقديس توما الأكويني، أن يبدأوا فحصهم لأي مذهب بتجميع مبدئي لكل الحجج التي قيلت أو يمكن أن تقال ضد النتيجة التي يريدون الوصول إليها. وهكذا، فإن القسم الأول من كل مقالة في **مجموع الإلهيات** للقديس توما الأكويني يضم بانتظام الحجج التي تعتمد على مقدمات الخصم الحقيقي أو المفترض، وهذا القسم الأول «جدلي» بالمعنى الخالص.

ومن العدل أن نقول أن أرسطو كان يمكنه أن يلاحظ أن هذا المنهج الجدلي في الدفاع عن المبادىء البسيطة سيكون بغير استخدام في حالة مسلمة منطقية يفترضها كل استدلال. ولهذا السبب، فإن أرسطو يقع في الخطأ حين يحاول الدفاع عن مبدأ عدم التناقض بالمنهج الجدلي. صحيح أنه في حالة إنكار هذا القانون فإن أي محمول يمكن أن يُحمل على أي موضوع أياً كان. ولكن من اللحظة التي تقبل فيها قانون عدم التناقض فإنه لن يكون لك حقٌ في اعتبار أنه من الخارج على العقل نسبة كل المحمولات بغير تمييز إلى كل الموضوعات. وعلى ذلك، فإن المبادىء المقبولة، والتي لا تكون في ذات الوقت هي قوانين المنطق الأولى، هي وحدها التي يمكن أن تُبرّر عن طريق الجدل. أما إذا كانت هناك حقيقة ما تصل في أولويتها إلى حد أنها إما أن تُدرك بالفحص الداخلي المباشر أو لا تُدرك على الإطلاق، فإنه لن يكون من الممكن على الإطلاق أن نتناقش مع شخص لا يستطيع إدراكها أو لا يريد ذلك.

# الفصل الثالث

## الفلسفة الأولى

يعرِّف أرسطو الفلسفة الأولى بأنها «العلم الذي يدرس الموجود من حيث هو وجود، وخصائصه باعتباره كذلك». أما أن هناك علماً على هذا النحو أو وجوب قيامه، فإنه يتضح على أساس أن كل علم «خاص» لا يدرس إلا جزءاً محدداً من الموجودات، وعلى ذلك فهو لا ينظر إلى موضوع دراسته نظرة كلّية من حيث خواص الوجود التي لهذا الموضوع، ولا من حيث أنه موجود حقيقي، بل من حيث أنه يتميز ببعض الشروط الخاصة التي تلي ذلك. وعلى ذلك، فإن الفلسفة الأولى باعتبارها العلم الذي يحاول اكتشاف العلل الأولى أو الأسس الأولى لطبيعة الأشياء في عموميتها، هذه الفلسفة الأولى لا يمكن الخلط بينها وبين أي من العلوم «المتخصصة».

وهذا الاعتبار ذاته يفسر السبب في أن الفلسفة الأولى هي التي تتعهد باستخراج «مبادىء» مختلف العلوم، وهي التي تدافع عنها بوسيلة الجدل ضد من قد يهاجمها. فليس من واجبات عالم الهندسة أو عالم الطبيعة أن يقوم بالرد على اعتراضات تُثار على مبادىء الاستدلال الكلّية، مثل قانون عدم التناقض. إنما عليهم أن يقبلوا مثل هذه المبادىء، وإذا حدث وهوجمت، فليست الاعتبارات الهندسية أو الطبيعية هي التي يمكن أن تدافع عنها. بل أن

«مبادئ العلوم المتخصصة» ذاتها لا تقوم تلك العلوم لا بالبحث فيها ولا بالدفاع عنها، لأن تلك المبادئ هي نقاط انطلاق للعلوم التي تستخدمها، ولتلك العلوم الحق في اعتبار هذه المبادئ شروطاً للبراهين الهندسية أو الطبيعية أو البيولوجية. أما إذا حدث وهوجمت تلك المبادئ، فإن الدفاع عنها لا تقوم به العلوم المتخصصة، وإنما هي مهمة المنطق.

الفلسفة الأولى إذن هي دراسة «الموجود من حيث هو وجود»، أي المبادئ التكوينية الكلّية التي بدونها لا يمكن قيام نظام مرتب لموضوعات المعرفة. ولكن كلمة «يوجد» لها أكثر من معنى. فهناك أنحاء Modes للوجود بقدر ما هناك من أوجه للحمل. «فللجواهر» وللبشر وللخيل وما شابه، لكلّ منها نحوٌ معين للوجود: فهي جميعاً «أشياء». وللصفات، مثل الأخضر أو الحلو، نحو مختلف للوجود: فهي ليست أشياء، بل «عوارض» أو «سمات» للأشياء. والأفعال هي الأخرى، مثل البناء والقطع، لا هي بالأشياء ولا بعوارض للأشياء، إنما نحو وجودها أنها عمليات تنتج الأشياء أو تفنيها.

والفلسفة الأولى تختص بالطبيعة العامة لكل أنحاء الوجود هذه، ولكن موضوعها الأخص هو نحو الوجود الذي هو «للجواهر» Substances. لأن وجود الجوهر هو نحو الوجود الأول بين كل أنحاء الوجود، حيث أن علينا أن نشير إليه ونحن بصدد الحديث عن طبيعة نحو الوجود الذي للصفات أو نحو الوجود الذي للأفعال، وكذلك الحال أيضاً مع أي نحو من أنحاء الوجود أياً ما كانت الأمثلة التي نستقيها من هذه المقولة أو تلك من «المقولات» العشر. وعلى ذلك فإن المشكلة الرئيسية التي تختص بها الفلسفة الأولى هي تحليل مفهوم «الجوهر» وبيان علل وجود الجواهر.

وبعد بيان المعاني المختلفة لكلمة «يوجد»، نلاحظ أن كلمة «جوهر» ذاتها لها معنيان. حين نتحدث عن الجوهر كواحد من

المقولات العشر، فإننا نستخدم هنا تلك الكلمة بمعناها الثانوي، ونحن نعني أيضاً «بالجواهر»: «الحصان» و«الإنسان» وغير ذلك من الأنواع الفعلية التي نجدها في الطبيعة، والتي نحاول أن ندخلها في التصنيف العلمي. وبهذا المعنى للكلمة، فإن «الجواهر» هي فئة خاصة من **المحمولات**، مثلما نقول عن أفلاطون أنه إنسان، أو عن بوسيفالوس أنه حصان. أما بالمعنى الأول لكلمة «جوهر» فإنه يعني شيئاً جزئياً مفرداً بالمعنى الدقيق: «**هذا** الرجل»، أو «**هذا** الحصان». وعلى ذلك، فإننا يمكن أن نعرف الجواهر الأولى من وجهة نظر المنطق (ونظرية المقولات العشر) بأنها ما يمكن أن يكون فقط موضوعاً للحمل، ولكن لا يُمكن أن يكون محمولاً على الإطلاق.

ومن جهة أخرى، فإن من خواص الجوهر أنه يبقى واحداً من الناحية العددية، ولكنه مع ذلك يقبل تحديدات قد تكون متعارضة فيما بينها، مثل قولنا عن سقراط أنه شاب ثم قولنا عنه أنه شيخ، رغم أن سقراط يبقى هو هو. وليس هذا حال «الصفات» و«الأفعال» وغير ذلك من أنحاء الوجود الأخرى. فاللون نفسه لا يمكن أن يكون أبيض ثم أسود ، والفعل نفسه لا يمكن أن يكون سيئاً ثم حسناً.

وعلى هذا، فإننا نقول أن الجواهر الفردة هي العوامل الثابتة الدائمة في عالم التغيّر، هي اللامتغيّرات في الوجود. وما يحدث من عمليات يحدث **فيها**، فيأتي عليها مختلف أنواع التغيّر من الميلاد إلى الفناء. كما أن هناك عمليات تحدث **فيما بينها**، أي فيما بين الجواهر، فهي تفعل في بعضها البعض وتتفاعل فيما بين بعضها البعض، ولكن طالما أن الجوهر موجود فإنه يبقى واحداً من الناحية العددية ويبقى هو هو عبر كل تلك التغيّرات. إن وجود الجواهر لهو الشرط الأول والأساسي لوجود الكون، لأن الجواهر هي حوامل كل الصفات، وهي أطراف كل العلاقات، وهي الفاعل والمنفعل في كل التفاعلات.

والذي ينبغي أن ننتبه إليه هو أن أرسطو يبدأ بحثه في طبيعة الموجود وطبيعة العلل التي تنتجه بأن يجعل نقطة انطلاقه وجودَ الأشياء الفردية الواقعة في نطاق نظام العالم الطبيعي والتي تدركها الحواس. وهناك، في رأي أرسطو، سؤالان ينبغي أن نسألهما بشأن أي شيء من تلك الأشياء الطبيعية المحسوسة:

١ ـ ما هي العناصر المكونة له والتي يمكن أن يُحلَّل منطقياً إليها؟

٢ ـ كيف وصل إلى أن تكون له الخاصية التي يقول تحليلنا أنها له؟

وسوف تتضح الإجابة على هذين السؤالين من فحص زوجين من المفاهيم المتقابلة يوجد كل زوج منهما معاً عبر كل فلسفة أرسطو: مفهوما المادة والصورة، ومفهوما القوة والفعل، ثم نعالج بعد ذلك مذهب أرسطو في العلل الأربع، أو المعاني الأربعة لكلمة «العلة».

## المادة والصورة

أنظر إلى أي شيء مفرد مكتمل التكوين، سواء كان نتاجاً لصناعة الإنسان، ولنأخذ مثلاً على ذلك قدحاً مصنوعة من النحاس، أو كان مخلوقاً طبيعياً، وليكن مثلاً شجرة البلوط أو حصاناً، وستجد على الفور أن القدح تشبه غيرها مما هو مصنوع من نفس المعدن، كالشمعدان والآنية، في أنها جميعاً مصنوعة من نفس العنصر، ولكنها تختلف عن غيرها في أن لها شكلاً خاصاً أو بنية تجعلها مناسبة لأن تستعمل استعمال القدح وليس لأن تحمل الشمع أو أن تكون آنية. كذلك سيستطيع عالم النبات أو الكيميائي أن يقول لك أن الخلايا المكونة لشجرة البلوط أو تلك المكونة للحصان، أو العناصر الكيميائية التي منها تكونت تلك الخلايا، كلها مبنية من نفس النوع الذي بنيت منه شجرة النخيل أو الثور، ولكن شجرة

البلـوط تختلف عن شجرة النخيـل، والحصان عن الثـور، في طبيعة البنية المميزة لكل منها.

ونرى بناء على هذا أننا نستطيع أن نميز في كل مـوجود فـردي جانبين مكونين له: العنصر الذي يتكون منه، وهو ما يمكن أن يكـون من نفس نوع العنصر الذي تتكون منه أشياء أخرى، وقانون خاص أو نظام لبنيته يحدد تكوينه أو تنظيمه، وهو خاص بـالنوع المحـدد الذي ينتمي إليه الشيء موضـع الدراسة. وهذان الجزءان متحدان لا ينفصلان في الشيء الفرد الذي ندركه أمامنا، وهما لا يـوجدان فيـه «جنبـاً إلى جنب» مثلما يقـول الكيميائيـون عن ذرات الهيـدروجـين والأوكسجين أنها توجد جنباً إلى جنب في قطرة المـاء، بل أن قـانون التنظيم أو قانون البنية، أي الشكل الخـاص بالشيء، يسري ويظهـر في كـل قطعة النحـاس ومن خـلالهـا، أو في كـل الجسم الحي ومن خلاله.

ويعبر أرسطو عن هذا بقوله أنك تستطيع أن تميّز بين جانبـين في كل موجود فردي: مـادته (بـاليونـانية Hyle، ومنهـا جاءت كلمـة هيولى)، وصورته Eidos. والموجود الفردي هـو المادة، وقـد تشكلت وانتظمت حسب مبدأ تكويني محـدد هو «الصـورة» Form. والمعنى الأصـلي لكلمة Hyle هـو خشب الشجرة، وخـاصـة الخشب الـذي تُصنع منه السفن، وربما كان اختيـار أرسطو لهـذا اللفظ يعود إلى انتباهه إلى حكـاية فيثـاغوريـة قديمـة كانت تـرى الكون عـلى هيئة سفينـة. أما الكلمـة اليونـانية المعبـرة عن «الصورة»، فـإنهـا نفس الاصطـلاح الذي كـان يستعملـه أفـلاطـون، ويـرتبط استخـدامـه الفلسفي أوثق ارتبـاط بمعنـاه الـريـاضي، فهـو يعني في لغـة علم الرياضيات عند اليونانيـين «الشكل الهنـدسي المنتظم»، وهذا أيضـاً يعود إلى اصطلاح فيثاغوري استمر في الظهور في عبارات تقليدية في هندسة أقليدس.

وأرسطو يوسع من مدى تحليله بشأن المادة والصورة ليخـرج، على سبيل المماثلة Analogy، خارج نطاق الجواهر الفـردية إلى كل شيء يمكن أن نميز فيه بين «شيء» غير محدد نسبياً وبـين قانـون أو شكـل للتنظيم والترتيب يُحـدّد هذا الشيء. وهكـذا، فإذا نظـرنا إلى شخصية رجل بالغ، وهي شخصيـة ثبتت أو اتخذت «هيئـة» معينة إلى حد نسبي، فإننا نستطيع أن نرى هذه الشخصية على أنها نتاج من «مادة خام» هي الميول والاستعدادات، ثم نمت بشكل محدّد وفي اتجاهات مخصصة تبعاً لنـوع التدريب الـذي خضع لـه عقل ذلـك الـرجل حـين كان في مـرحلته التكـوينية، أي مـرحلـة تكـوّن هيئـة شخصيته وصورتها. في هذه الحالة نستطيـع أن نتحدث عن الميـول التي ولد بها ذلـك الشخص على أنهـا المادة أو البطـانة التي منهـا صُنعت شخصيته. وما مشكلة التربية تطبيقياً إلا أن تصل إلى نظام التـدريب الذي يستطيـع أن يطبع عـلى هـذه المـادة «الصـورة» أو «الهيئة» المحددة المطلوب أن يكون عليها الرجل البالـغ، من أجل أن يكون مواطناً طيباً في دولة طيبة. وحيث أن شخصية الإنسان ذاتهـا ليست جوهراً بل مركباً من عادات، أي من طـرائق ثابتـة للرد عـلى الاستثارات التي تأتي من العالم المحيط بالشخص، فإن هذا المثـال يعتبر مثالاً حسناً على امتـداد ثنائيـة المادة والصـورة خارج نطـاق مقولة الجوهر.

ونرى من هذا أن المادة، في استخدام أرسطو لهذا المفهـوم، لا ينبغي أن تُخلط مـع الجسد. فمـا كان عـامـلاً غـير محـدد نسبيـاً ويستقبل تحديدات أكمل تدخل عليـه وتكون هي قـانون تكـوينه أو صورته، كان هو المادة، سواء كان جسدياً أم لم يكن.

ويظهر هذا بشكل واضح كل الوضوح في التفسير الميتـافيزيقي الـذي يعطيه أرسطـو لعمليـة التعـريف المنطقي عن طـريق الجنس والفصـل. فحينما أعـرّف أي نـوع حقيقي بتحـديـد الفئـة الأعـلى

الأوسع التي يدخل فيها ويكون جزءاً منها، ثم أضيف بعد ذلك لخواص المعينة التي تميز ذلك الجزء من الأجزاء الأخرى التي دخل في تلك الفئة، أي في ذلك الجنس، فإن «الجنس» هنا يقف من الفصل» موقف المادة، وهي غير المحددة نسبياً، ويقوم «الفصل» دور الصورة التي تحدّد تكوين تلك المادة على النحو المطلوب.

ونضيف أن المادة والصورة مفهومان مترابطان بالضرورة وكل نهما لا يُفهم إلا بالإضافة إلى الآخر. فالمادة تسمى مادة بالنسبة لى الصورة التي ستهبها تحديدات إضافية. وحين تُستخدم الكلمات ستخداماً دقيقاً جداً وتكون بشأن الحديث عن شيء جزئي، فإن معنى الصورة إنما يشير إلى آخر التحديدات التي اكتسبها الشيء بها يصل إلى طبيعته الكاملة، أما معنى المادة فإنه سيشير إلى ما سيستقبل هذه التحديدات النهائية. لنأخذ مثلاً حالة كرة من النحاس، ففي هذه الحالة يقال أن الهيئة الدائرية هي صورة تلك الكرة النحاسية، وأن النحاس هو مادتها. وفي حالة جسم الإنسان، فإن المادة هي الخلايا المتنوعة والعضلات والعظام والدم وغير ذلك. ولكن كل ما عددناه باعتباره منتمياً إلى المادة في حالة الكرة النحاسية أو جسم الإنسان له هو الآخر تاريخ قبل ذلك في رأي أرسطو. فالنحاس ليس «عنصراً»، بل هو تركيب معين من «عناصر»، ونفس الشيء يصدق أيضاً على الخلايا فائقة الدقة في التركيب التي يتكون منها الجسم الحي. وعلى ذلك، فإن ما هو مادة في حالة الكرة النحاسية أو جسم الإنسان، إنما هو مادة حددتها من قبل صورة معينة، إذا نظرنا إليها من حيث تكوينها هي ذاتها.

وما سمي «بعناصر» أنبادوقليس، وهي التراب والماء والهواء والنار، هو ما يكوّن مادة كل التركيبات الكيميائية، أما صورة كل مركب كيميائي منها فإنه قانونه التكويني الذي يختص به. ويرى أرسطو في كتاباته في علم الحياة (البيولوجيا) أن المادة المباشرة أو

«القريبة» لخلايا الجسم الحيواني هي الدم «الظاهري» الذي تنتجه الأنثى الوالدة، والذي منه تخرج كافة الخلايا وتنمو؛ كما أن مادة هذا الدم بدورها هي الأشياء المتعددة التي تدخل إلى جسمي الوالدين على هيئة طعام، والتي تتحول إلى دم عن طريق التمثيل. كذلك فإن مادة هذه الأشياء هي التراب والهواء والنار والماء، وهي العناصر المكوّنة لها. وهكذا، ففي كل مرحلة من الصنع أو النمو تظهر صورة جديدة تضاف إلى مادة أو تنمو من خلالها، وتكون تلك المادة هي ذاتها مركباً من مادة وصورة بالقياس إلى العملية التي أظهرتها هي ذاتها على هيئتها تلك.

وإذا ما فكر المرء في هذا الموقف، فإنه سيجد أنه يقود إلى النتيجة القائلة بأن المادة الأولى البسيطة لكل الأشياء الفردية هي واحدة والشيء نفسه خلال الكون كله، وأنها ليست بذات بنية محددة على الإطلاق. أما دخول الصورة أو البنية المحددة، أياً ما كان نوعها، فينبغي أن نعتبر أنه يأتي على المادة من مصدر خارجي عنها، لأن المادة التي لا بنية لها لا تستطيع أن تهب ذاتها كل أنواع التحديدات النوعية... وأرسطو يتفادى هذه الصعوبة بالقول أن «المادة الخالصة»إنما هي من خلق فكرنا نحن، أما في واقع الأمر فإن الصورة التي تتخذها المادة وهي أقل ما تكون تحدداً، إنما هي وجود المادة على صورة «العناصر». ولكن حيث أن مذهب تبدل العناصر من عنصر إلى آخر هو من المسائل الضرورية التي تقوم عليها فلسفة الطبيعة عند أرسطو، فإن الناظر في موقف أرسطو ذاك لا يسعه إلا أن يرى أن الماء والهواء والتراب والنار هي ذاتها تحديدات حددتها صورٌ دخلت على مادة أكثر بساطة منها، على الرغم من أن هذه «المادة الأولى»، التي ينبغي أن تكون قائمة بذاتها بدون أن تصطبغ بصبغة أية صورة كانت، لا وجود لها على الإطلاق وهي على هذا النحو المفترض من البساطة المطلقة.

# القوة والفعل

كنا حتى الآن نحلل الأشياء الفردية من وجهة نظر سكونية، وقد انتهينا إلى تضاد هو تضاد المادة والصورة. ومن هذه الوجهة للنظر نعارض حالة غير مكتملة، وهي ما قد تكون لأي شيء، بحالة ذلك الشيء وقد وصلت إلى كمالها.

ولكننا نستطيع دراسة هذا التعارض من الناحية الحركية، مع الإشارة على الخصوص إلى عملية الصنع أو النمو الذي عن طريقه يصل ما هو غير محدد أو غير مكتمل نسبياً إلى أن يصبح محدداً أو مكتملاً. وفي هذه الحالة ينتقل التعارض بين المادة والصورة إلى أن يكون تعارضاً بين حالة القوة وحالة الفعل. ويمكن أن ندرك ما يعنيه هذا التعارض على أفضل وجه حين ننظر في حالة كائن حي. فانظر إلى جنينين لحيوانين، أو إلى بذرتين لنباتين، وستجد أن عالم النبات نفسه أو عالم وظائف الأعضاء (الفسيولوجي) لن يستطيع أن يقطع في حسم بشأن أي الأنواع ستصبح هذه البذرة أو تلك، أو هذا الجنين أو ذاك؛ كما أن الأمر سيكون صعباً جداً على التحليل الكيميائي ذاته. بل حتى إذا تعدينا مرحلة الجنين الأولى ووصلنا إلى مرحلة نمو متقدمة، فإن جنين أحد الحيوانات الفقرية لا يكون مميزاً عن جنين آخر من نفس النوع. ومع ذلك، فإنه من المؤكد أن واحدة من بذرتين ستصبح شجرة بلوط وأخرى شجرة نخيل، وأن واحداً من الجنينين سيصبح قرداً والآخر إنساناً. وهكذا، ورغم أنه لا يمكن التمييز بين كل زوجين، إلا أن فرديْ كل زوج يكون كل منهما حاصلاً على اتجاهات أو إمكانات نمو تختلف عن تلك التي للآخر. ومن هنا، فإننا نستطيع أن نقول عن بذرة معينة: «هذه ليست بعدُ شجرة بلوط، ومع ذلك فإنها من حيث القوة (القدرة أو الإمكان) شجرة بلوط»، ونعني بهذا ليس فقط أنه سيأتي عليها وقت تُصبح فيه شجرة بلوط، هذا إذا لم تتدخل عوامل معارضة، بل

وكذلك أنه لا يمكن أن يأتي تدخل من الخارج ليجعل منها شجرة نخيل أو شجرة مشمش. فيمكن إذن أن ننظر إلى كل عمليات الإنتاج أو النمو على أنها عمليات بها يُصبح الشيء الذي لم يكن يحوز في بداية الأمر إلا الاتجاه نحو أن يتخذ شكل نمو معين تحدده خطوط سير خاصة أو أنه من الممكن له أن يتغير شكله ليتخذ صورة معينة، هذا الشيء يصبح بعد ذلك وقد اكتسب فعلاً الطبيعة التي لم يكن لديه من قبل منها إلا محض الاتجاه والإمكان. فتصبح بذرة البلوط شجرة بلوط بالفعل، ويصبح الطفل رجلاً بالفعل، ويخرج من النحاس إناءٌ بالفعل، كما تُظهر التربية السليمة من خلال التدريب النشط مواهب المتعلم الخاصة.

وبناء على ذلك كله، يمكن أن نقول أن التمييز بين المادة والصورة يُعبر عنه أيضاً قولنا بأن المادة هي «الأرضية» الدائمة التي يظهر عليها نمو الصورة، أو قولنا بأن الفرد حين يكتسب نهائياً تحدّدَه بوسيلة الصورة يصبح «تحققاً» للإمكان الذي كان قائماً في هيئة المادة حين لم يكن قد دخل عليها النمو الجديد، وأن الأولى أي الصورة، هي وجود «بالفعل»، والثانية أي المادة، وجود «بالقوة». ويمكن أن نقول كذلك أن عمليات الحمل والولادة والنمو حتى الوصول إلى البلوغ، فيما يخص ميدان الطبيعة، أو عمليات إنتاج الفنون لأدوات صالحة للاستعمال، ووظيفة الفنون هي «تقليد» الطبيعة، هذه العمليات كلها هي نوع من التقدم المتصل نحو تجسّد «صورة»، أي قانون للتنظيم، في مادة تحوز الإمكان الكامن لأن تنمو على وفاق مع تلك الخطوط الموجهة المعينة. وحين يتحدث أرسطو مستخدماً المصطلح على الدقة، فإنه يميز بين العملية التي بها تتحقق الصورة، وهذا هو ما يسميه باليونانية Energia، وبين المظهر الذي ستخرج عليه الصورة المتحققة، وهو ما يسميه باليونانية Entelechy (وهذا المصطلح الأخير يعني حرفياً «المنتهى

إلى غايته»، أو «المكتمل»). ومع ذلك، فكثيراً ما يحدث أن يستخدم كلمة Energia للدلالة على مظهر الصورة وقد تحققت، ويتبعه في هذا الاستعمال رجال العصور الوسطى حين يترجمون Energia إلى اللاتينية: بكلمة Actus أو Actus Purus.

ولكن هناك افتراضاً ضمنياً وراء هذه العملية ينبغي أن ننتبه إليه. فليس من رأي أرسطو أنها عملية نمو للطاقات غير المتحققة بعد والتي لا نهاية لها، بل أن لها نهاية، وذلك بالمعنى البسيط الذي يشير إلى مرحلة نهائية. ونرى ذلك على أوضح ما يكون في حالة النمو النباتي والحيواني. فبذرة البلوط تنمو لتصير شجيرة، وتنمو الشجيرة لتصبح شجرة بلوط، ولكن علاقة الشجيرة بشجرة البلوط لا تقابلها علاقة لشجرة البلوط بشيء آخر، أي أن شجرة البلوط لا تنمو لتصبح شيئاً آخر. وهكذا، فإن عملية النمو مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل في هذا المثال ينتهي عند حده مع ظهور شجرة البلوط المكتملة النمو. أما في عالم الحيوان، فإن الغاية أو المرحلة النهائية للنمو علامتها أن يصير الحيوان قادراً على إنتاج شبيهه. ونشير هنا إلى أن مفهوم هذا الاتجاه في العملية العضوية حتى يبلغ غايته في مرحلة نهائية هي مرحلة النضج، هذا المفهوم هو مفتاح فهم طريقة معالجة أرسطو لمشكلة «الغاية الحقة» للحياة في كتاب «الأخلاق». على نحو ما سنرى.

## العلل الأربع

يجد تصور العالم الذي تتضمنه مفاهيم المادة والصورة، والقوة والفعل، يجد كمال التعبير عنه عند أرسطو في نظرية العلل الأربع، أو شروط إنتاج الأشياء وظهورها إلى الوجود. ويرى أرسطو أن نظريته هذه تقدم الحل النهائي للمشكلة التي كانت مركز اهتمامات الفلسفة اليونانية: ما هي علل نظام العالم؟ إن كل الفلسفات السابقة لم تكن في نظر أرسطو إلا محاولات ناقصة لتقديم إجابة

عن هـذا السؤال، أما فلسفتـه هو فـإنها هي الـوحيدة التي تقـدم إجابة كاملة عنه. ولهذا، فإن علينا أن نحدد عناصر نظريته في العلل الأربع بشيء من التفصيل.

ولعل أفضل بداية تكون من المعنى الحرفي للكلمتين اليونـانيتين اللتين يستعملهما أرسطو للدلالة على مفهـوم «العلة»: Aitia وAition. أما Aition فإنهـا صفة تُستخـدم استخدام الإسم، وتعني حـرفياً: «من تلقى عليه تبعة وضـع معين لـلأمور»، كـذلك فـإن الإسم Aitia يعني حرفياً «ضمان» الحسن أو السيء، أي «التبعة» أو «المسؤولية» القضائية عن فعل ما. وإذا مـا تساءلنـا الآن: «ما هـو المسؤول عن وجود هذا الوضـع المعين للأشيـاء الآن؟»، فإنـه ستكون هنـاك أربع إجابات جزئية، وتقابل كل إجابة منها واحدة من العلل الأربـع. أما الإجابة الكاملة فإنها تتطلب تعداد العلل الأربـع كلها. وهكـذا فإن هناك:

(١) مادة الشيء، أو علته المادية.

(٢) القـانون الـذي نظم عملية نمـوه، وهذه هي الصـورة، أو العلة الصورية.

(٣) الفاعل الذي بدأت عملية النمو بناء على دفعته الابتدائيـة، أي صاحب «نقطة البدء في العملية»، وهـو ما سيسميـه الأرسطيون المتأخرون بالعلّة الفاعلة.

(٤) وأخيراً هناك النتيجة المكتملة للعمليـة ككل، وهي مـوجودة في حالة المصنوعات التي يقوم بها الإنسان على هيئة الفكرة المسبقة التي تحدد طريقة تناول الصانع لمادته؛ وهي موجودة في ميـدان نمو الكائنات الحيـة وجوداً ضمنيـاً في مختلف مراحـل النمو وهي التي تحدد تلك المراحل المتتابعة، وهذه هي الغاية، أو العلة الغائية.

ولـو حدث اختـلاف في أي واحد من هـذه العوامـل، لاختلفت

المحصلة النهائية أيضاً. ولهذا فإنه من الواجب تعداد كل تلك العلل الأربع واحدة واحدة في كل حالة وأخذ كل واحدة منها في الاعتبار الكامل. ومن السهل العثور على أمثلة واضحة على تلك العلل في عالم المصنوعات التي يقوم بها الإنسان، ولكن الظاهر للعيان هو أن تأمُّل أرسطو عملية النمو في عالم الحيوان هو الذي تأدى به من البداية إلى هذا التحليل لجوانب العلّية. ولنفترض أننا تساءلنا عن العوامل التي كانت مطلوبة على الترتيب من أجل أن يكون الشيء الذي أمامنا الآن في بقعة معينة هو شجرة بلوط، فإن الإجابة ستكون كما يلي:

(١) لا بد من وجود بذرة أولاً، ومنها ستخرج شجرة البلوط، وينبغي أن تكون لتلك البذرة القابلية الباطنة لأن تنمو حسب خصائص أشجار البلوط. هذه البذرة هي العلّة المادية للشجرة.

(٢) ينبغي أن تكون هذه البذرة قد اتبعت قانون النمو المحدد، ولا بد أنه كان فيها ميل نحو النمو في الاتجاه الموافق لنمو شجرة البلوط وليس لذلك الموافق لنمو شجرة النخيل أو غيرها. وهذه هي العلّة الصورية، أو صورة تلك الشجرة.

(٣) كذلك فإن بذرة شجرة البلوط لم تأت من فراغ، بل جاءت من شجرة بلوط سابقة. وهكذا، فإن شجرة البلوط الأم ونشاطها في إخراج بذور جديدة هو ما يشكل العلة الفاعلة التي أنتجت شجرة البلوط الجديدة.

(٤) وينبغي أن تكون هناك مرحلة أخيرة تتجه إليها عملية النمو بأكملها، وفيها لا تعود البذرة أو الشجيرة «بسبيل التكوين» بل «تكون» شجرة بلوط بلغت نموها وتقدم هي الأخرى بذوراً جديدة. وهذه هي غاية العملية.

ولن يبتعد المرء كثيراً عن الصواب حين يقول أن اتجاه أرسطو ناحية العلوم البيولوجية تأدى به إلى تصور أن هذه «الغاية» يتم

تحقيقها في حالة الإنتاج في عـالم النبات والحيـوان على صـورة «ما تحت الوعي»، كما أن تفكير الصانع الإنساني في النتيجة التي يريد الـوصول إليهـا بعمله يكـون غايـة مرشـدة واعية، وذلـك في حالـة المنتجات المصنوعة. والذي يحدث سواء في عالم الطبيعة أو في عـالم الفنون الصناعية أن تتجه المادة والصورة والعلة الفاعلة والغاية إلى التمـازج والالتحـام. وهكـذا، فـإننـا نـرى فـي عـالم الطبيعـة أن «الإنسان يلد إنساناً»، ويعطي كل نوع عضوي نتاجـاً هو من نفس نوعه. ونعبّر عن هذا المعنى نفسه بلغة اصطـلاح نظريـة أرسطو في العلّية إذ نقول أن العلـة «الفاعلـة» تنتج، عـلى سبيل «الغـاية» من فعلها، موجوداً ثانيـاً تكون لـه نفس «الصورة» التي لهـا هي ذاتها، وأن تكن ستتحقق في «مادة» مختلفة، كما أنها ستكون مختلفة عنهـا من حيث العدد. وعلى هذا النحو فإن العلّة الفاعلة، أي الـوالد، هـو «صورة» تحققت في مادة، و«الغـاية» هي الصورة نفسها وقد تحققت في مادة مختلفة.

ونفس الحال نجدها كذلـك في «المنتجات الصنـاعية»: فـالمصدر الحق لعمليـة النمو هـو «الصورة» التي بتحققهـا تظهر «الغـاية» أو العلّة الغائيـة، ولكن مع هـذا الاختلاف: أن الصـورة من حيث هي علّـة فاعلـة لا تكون مـوجودة في داخـل المادة، بـل تأتي عـلى شكل «فكرة» أو «تصور» في عقل الصانع. إن المنزل لا يخرج منزلاً آخـر، إنما يوجد المنزل عـلى هيئة «فكـرة» في ذهن الباني وهي التي تـدفع إلى العمل والبناء، وبالتالي يظهر في الطوب والحجر منزل آخر يقابـل المنزل الأول. وهكذا، فإن المعارضة الحقيقية إنما هي بين «العلّة على شكل المادة»، ألا وهي بطانة سلبية وغير متحركة بذاتها يـأتي عليها التغـيّر والنمو، وبـين العلّة «الصـورية»، التي هي، عـلى ضـوء مـا شرحنا، نفس الشيء كالعلّة الفاعلة أو نقطة البـدء، والغايـة أو هدف النمو، فكلها شيء واحد. وسيرى الناظر في نظرية أرسطو أن الأفراد

الحاملين «للصور» هم ذوو دور ضروري فيها، ومن ثم كانت فكرة «النشاط» جوهرية في العلاقة السببية أو العلّية. إن العلاقة العلّية هي علاقة بين شيئين، وليست علاقة بين حدثين؛ ولا يعرف أرسطو معنى كلمة «العلّة» الوارد في فلسفة جون ستيوارت مِل مثلاً، والذي يعبّر عن حدث يكون هو السلف النموذجي لحدث آخر بعده.

ونشير إلى ملاحظتين أخريين في هذا المضمار:

(١) الأولى هي أن بروز فكرة «الغاية» في فلسفة أرسطو يصبغ تلك الفلسفة بطابع «غائي» يسود سائر مرافقها. إن الله والطبيعة، فيما يقول أرسطو، لا يفعلان شيئاً عبثاً بلا هدف. ولكننا سنُخطىء إذا ظننا أن معنى هذا هو أن «الله والطبيعة» نشطان في كل مكان مع تخطيط مقصود لأفعالهما. إنما المعنى أن كل عملية طبيعية تنتهي إلى مرحلة أخيرة تكون فيها «الصورة»، وهي التي كانت بدايةً موجودة في الفاعل أو في «مصدر التغيّر»، قد تحققت في تلك المرحلة النهائية في المادة التي أطلق فيها الفاعل عملية التغير. والطبيعي أن تنتج الحيوانات، على سبيل المثال، حيوانات من نوعها. أما إذا كان النتاج ناقصاً أو مشوهاً، كما هو الحال في المواليد الممسوخة، فإن ذلك هو الاستثناء، وتفسيره هو وجودٌ عَرَضيٌ لنواقص في المادة تعوق سير النمو المعتاد، وينبغي أن نعتبر هذه الحالات «معارضة لسير الطبيعة المعتاد». وهكذا، فإن النتاج المهجن استثنائي وهو «معارض للطبيعة»، ويظهر هذا من عدم قدرة الحيوان الناتج عن لقاء نوعين مختلفين (كالحصان والحمار حين ينتجان بغلاً) على إنتاج حيوان يشبهه.

(٢) الملاحظة الثانية هي أن هناك تصنيفاً للعلل الفاعلة عند أرسطو تحت أقسام ثلاثة: الطبيعة، الذكاء (أو الإنسان) والمصادفة. وقد أظهرت لنا الأمثلة السابقة الفارق بين الطبيعة والإنسان (أو الذكاء) من حيث أنهما علتان فاعلتان. ويقوم هذا

الفارق في أن حالة العلّية الطبيعية، مثلما يحدث في اتصال الذكر بالأنثى، أو تمثل الأغذية عن طريق الهضم، أو تحول عنصر إلى آخر، وكان أرسطو يعتقد في إمكان هذا التحول، أن حالة العلية هنا تتميز بأن الصورة التي يقوم الفاعل بإدخالها على المادة تكون موجودة بالفعل في الفاعل نفسه على هيئة صورته هو ذاته. فشجرة البلوط تخرج من شجرة هي الأم لها، أما تحول الغذاء إلى خلايا عضوية فيرجع إلى وساطة الخلايا العضوية القائمة بالفعل. فإذا جئنا الآن إلى العلّية في حالة الذكاء الإنساني أو الفنون الصناعية، فإننا نجد هنا أن الصورة التي سيدخلها الفاعل توجد فيه، ولكن ليس على أنها صورته المميزة له هو ذاته، بل على هيئة تصور أو تشكيل يتأمله. فالرجل الذي يبني منزلاً ليس هو نفسه منزلاً، والصورة المميزة للمنزل مختلفة شديد الاختلاف عن الصورة المميزة للإنسان، ولكنها موجودة على هيئة فكرة يتأملها الباني قبل أن يجسمها في البناء الفعلي للمنزل.

ونذكر كلمة موجزة عن النوع الثالث من أنواع العلّة الفاعلة، وهي علّة المصادفة أو الحظ. وهذا النوع يختص بالحالات التي تُعد استثناء من مجرى الطبيعة العام، والتي هي توافقات عجيبة. ويمكن أن نطلق عليها اسم «الهدفية الخادعة». فحينما يحدث أمر ما في شؤون الإنسان على نحو يخدم تحقق الغاية المبتغاة، ولكنه يحدث دون أن يكون هناك فعل قُصد منه أن يحدث به ذلك الأمر، فإننا نسمي هذا توافقاً عجيباً. وهكذا سيكون هناك توافق عجيب إذا حدث مثلاً أن كان لصوص يهددون شخصاً ويطلبون منه دفع مبلغ من المال، فيأتي صديق له بدون أن يكون دارياً بما يحدث ومعه المال الذي يطلبه اللصوص، فيخلّص صديقه منهم. فما كان يمكن للأمر أن ينتهي نهاية أسعد من هذه حتى ولو كان قد خُطّط للأمر من قبل، ومع ذلك فقد تم الأمر دون تخطيط مسبق. وحيث أن

مثل هذا الخليط من الظروف التي قد ننخدع بأن وراءها تدبيراً منظماً أمر غير عادي، فإنه ليس من المناسب أن نقول أن تلك الأحداث حدثت «وفقاً لسير الطبيعة». وإنما نقول أنها حدثت بالمصادفة.

وسيكون لمذهب المصادفة هذا أهميته في فلسفة الأخلاق في العصور الوسطى. ففي ذلك الوقت ، حين لم تكن الخرافة البروتستانتية القائلة بأن النجاح في العالم الأرضي دليل قرب من الإله قد اخترعت بعد، في ذلك الوقت ذهب اللاهوتيون إلى أن توزيع الخيرات الأرضية هو، في العادة، من عمل الحظ أو المصادفة بالمعنى الأرسطي، أي أنه يعود إلى توافق خاص في الأمور، قد يبدو وكأنه تدبير مقصود، ولكنه ليس كذلك في الواقع. (ونرى عرضاً لهذا المذهب في قصيدة دانتي عن «الجحيم»).

## الحركة

رأينا أن العلّية، طبيعية كانت أم اصطناعية، تتطلب إنتاج «صورة» محددة في «مادة» معينة تحت تأثير «فاعل» معين. فما هي طبيعة العملية التي ينتهجها الفاعل في المادة والتي تنتهي إلى ظهور الصورة؟ أرسطو يجيب: أنها الحركة (باليونانية Kinesis). أن تأثير الفاعل على المادة يتم بأن يدخل فيها حركة تنتهي إلى أن تكتسي تلك المادة صورة متحددة. والمسألة الهامة في هذا الإطار هو أن نلاحظ أن أرسطو اعتبر أن الحركة تقع بالكلّية في نطاق المادة التي ستكتسب الصورة. فليس من اللازم أن يكون الفاعل هو نفسه في حركة، إنما الضروري وحسب هو أن يثير الحركة في شيء آخر.

وهكذا، ففي كل حالات الفعل المقصود الواعي تكون العلّة الفاعلة هي «فكرة النتيجة المراد الوصول إليها»، ولكن هذه الفكرة ذاتها لا تتحرك، إنما بحضورها في الذهن تجعل شيئاً آخر (أعضاء

الجسم) يتحرك. هذا التصور، عن علّة فاعلة لا تتحرك بذاتها ولكن مجرد حضورها يستثير الحركة في الشيء المراد أن تحلّ فيه، هذا التصور ينطوي على أهمية عظمى في نظرية أرسطو في الإلهيات. وبطبيعة الأمر، فحيث أن الحركة التي يتم بها الانتقال من القوة إلى الفعل تقع بالكلّية في المادة ذاتها التي يتم الفعل عليها، فإن أرسطو أبعد من أن تحيّره المشكلات الخاصة بكيفية انتقال الحركة من جسم إلى آخر... ذلك أن تصور أرسطو للطبيعة تصور غير ميكانيكي على الإطلاق، وهو يقترب مما يمكن أن يُسمى في الفلسفة الأوربية بنسبة النزعة الحيوية أو شبه الحيوية إلى الموجودات غير العضوية. وعلى هذا، فكما في حالة العلّية في منتجات الفنون الصناعية، حيث يكفي محض حضور «الصورة» المراد إدخالها على المادة المعنية في ذهن الفاعل لكي تبدأ عملية الإنتاج وتتجه ناحية هدفها، فإن الأمر قريب من هذا في حالة العلّية الطبيعية: **فحضور** العلة الفاعلة الطبيعية في الشيء يشكل هو ذاته «**فاعلية**» تلك العلّة. وكما يقول بعض المفسرين، فكأن الأشياء «تلحظ» بعضها البعض وتلحظ تواجدها معاً في الكون، أو قد نقول أن العلّة الفاعلة والشيء المراد أن تدخل فاعليتها عليه هما معاً «على علاقة اتصال». «فالمادة» حساسة إلى وجود «العلّة الفاعلة»، واستجابة لهذه الحساسية فإنها تظهر عدة أشكال متتابعة من التحديدات، وتنتشر على الظاهر في خطوط محددة اتجاهات كانت كامنة فيها.

وكلمة «الحركة» تكتسي عند أرسطو معاني أوسع مما تدل عليه الكلمة في العادة. فهو يضم تحتها كل العمليات التي بها تصبح الأشياء على ما هي عليه أو تفنى وينتهي ما كانت عليه. وهكذا، فإن أرسطو يميز من أنواع الحركة ما يلي: الكون (أي ظهور شيء جزئي إلى الوجود) وضده الفناء أو الفساد (أي نهاية وجود شيء)، «الاستحالة» (أي حدوث تحول في كيفية الشيء)، النمو والنقصان

(أي حدوث تغير في كم الشيء)، والنقلة في المكان (وسيميز أرسطو من بعد بين قسمين في النقلة: الانتقال على خط مستقيم والدوران في محيط دائري حول محور). وهذا النوع الأخير من الحركة، الحركة في المكان، هو أهم أنواع الحركة جميعاً، لأنه يتكرر حدوثه في كثير من أنواع الحركة الأخرى، وإن لم يكن أرسطو يأخذ بالموقف الميكانيكي المطلق الذي قد يعتبر أن كل العمليات الأخرى ما هي إلا مظهر وحسب لهذا النوع من الحركة، كما أنه لا يعتبر أن التغير الكيفي هو مجرد قناع تلبسه أمام حواسنا الحركة الميكانيكية (الآلية).

## أبدية الحركة

تنتج عن تصور أرسطو للعلية الفاعلة كما شرحناها عدة نتائج فائقة الأهمية فأرسطو لا يتعاطف أي تعاطف مع مواقف «التطوريين» التي تعاطف معها بعض الفلاسفة السابقين عليه، وتقول نظريته في التكون العضوي: «لا بد من إنسان حتى يولد إنسان»؛ وحينما يكون طفل، يكون هناك والد. وأنواع الكائنات العضوية تمثل شُعُباً حقيقية واقعية في الطبيعة، وينبغي أن نعتبر أن عملية إنتاج جيل جديد من الكائنات بوسيلة الجيل السابق البالغ هي عملية لا بداية لها ولا نهاية. وهكذا، فلا يمكن في هذا الإطار أن تتطور حيوانات من نوع معين إلى حيوانات من نوع مختلف. كذلك فإن أرسطو لا يلقي بالاً إلى إمكان «الخلق من العدم»، أي الكون المفاجىء لنوع جديد من الكائنات يظهر كامل النمو وبضربة واحدة. فمثل هذا الإمكان ينفيه مذهب أرسطو في أن «مادة» الشيء ينبغي أن توجد قبل بداية عملية إنتاجه، وكشرط لازم لهذا الإنتاج. وكما قلنا، فكل طفل يحتاج إلى والد يلده، ولكن ذلك الوالد نفسه كان ينبغي أن يكون طفلاً قبل أن يكون رجلاً بالغاً. وهكذا إذن، فإن استمرار الأنواع القائمة بالفعل والتي لا سبيل إلى

تغييرها هو أمر بلا بداية ولا نهاية. أن الكون عند أرسطو، أي عالم العمليات الطبيعية المنظم، هو أبدي بالمعنى الدقيق، حيث أن الحركة دائمة ومستمرة، أي لا تنقطع.

ولم يستطع كبار اللاهوتيين المسيحيين الذين اعتمدوا على فلسفة أرسطو أن يبتعدوا عنه حتى بشأن هذه المسألة. فالقديس توما الأكويني، رغم أنه كان مجبراً أن يقبل أن العالم قد خلق فعلاً من العدم منذ بضعة آلاف من السنين قليلة وحسب، إلا أنه يرى أننا لا نعرف أن ذلك حدث وأنه حقٌ إلا بتصديق الوحي، أما من الناحية الفلسفية فيمكن للمرء أن يدافع كذلك عن أن الكون لا بد أن يكون قد «خُلق منذ الأزل». هذا، وأن موقف اللاهوتيين السكولائيين هو أن تعبير «الخلق» لا يعبر إلا عن الاعتماد المطلق من جانب العالم على الإله من حيث الوجود. فإذا ما قال المرء: «إن الإله «خلق العالم من العدم» فإنه يعني بذلك عندهم أن الإله لم يصنع العالم من مادة موجودة وجوداً سابقاً، بل إن العالم يتوقف في وجوده على الإله وحسب. وهكذا، فإن تعبير «الخلق» عندهم هو ذو طبيعة سلبية بحتة.

## الإلــه

مع مذهب أبدية العالم والعمليات التي تنتج الحياة فيه نقترب من النظرية التي تتوج الفلسفة الأولى عند أرسطو، أي مذهبه في الإله، من حيث هو الوجود الخالد الذي لا يتغير ولكنه مع ذلك منبع كل تغيّر وكل حركة وكل عملية. إن كل حركة هي عملية في داخل المادة تجعل الصور الباطنة فيها تظهر ظهوراً فعلياً. والعملية لا تبدأ في النشاط إلا بحضور علّة فاعلة مناسبة، وهي مصدر الحركة. وعلى هذا، فإن أبدية عمليات الطبيعة تتضمن وجود مصدر أو أكثر يكون مصدراً خالداً للحركة. ذلك أننا إذا لم نقبل بوجود مصدر أو مصادر للحركة تكون بغير بداية وتكون دائمة الحضور والوجود،

فإن البديل الوحيد لذلك هو القول بأن العمليات التي تتم في العالم تعود إلى تأثير سلسلة من مصادر الحركة تتواجد واحداً بعد الآخر على التوالي. ولكن هذا الرأي لن يستطيع تفسير وحدة العمليات التي تتم في العالم واستمراريتها التي لا تنقطع. وهو قد يقدم لنا تتابعاً من العمليات تتم معاً في الزمان، ولكنه لن يقدم العالم من حيث هو عملية واحدة متصلة. ولذلك، فإن أرسطو يخرج من استمرار الحركة إلى تبعيتها لمصدر لها أو مصادر تكون دائمة وحاضرة في خلال كل عمليات العالم الدائمة مأخوذة ككل.

وإذا أتينا الآن إلى التساؤل عما إذا كان هناك مصدر أول واحد فقط للحركة في الكون كله، أم أن هناك مصادر متعددة، فإن أرسطو يجيب بأن «المحرك الأول الذي لا يتحرك» هو واحد وواحد فقط. إن محركاً واحداً يكفي لتحقيق الغاية، ومبدأ الاقتصاد في الفكر يدعونا إلى نبذ ما زاد عن الحاجة. وهذا هو تصور أرسطو عن الإله وعن علاقة الإله بالعالم.

الإله هو الموجود الواحد الأول غير المتغير، وحضوره هو الذي يجعل العالم يقوم بعملية النمو الكونية كلها، وهو المصدر الأعلى الذي يجعل سلسلة «الصور» الكامنة في «المادة» في العالم تخرج إلى التحقق الفعلي. والإله يقف خارج مجمل عمليات العالم التي يؤدي حضوره إلى استثارتها لتقوم الطبيعة. وهو ليس مكوناً هو نفسه من مادة وصورة شأن ما ينتج في العالم، إنما هو «صورة» خالصة مفردة و«فعل» خالص، وليس وراءه مراحل مرّ بها تدريجاً حتى وصل إلى ما هو عليه. وهكذا، فإنه موجود غير مادي على وجه الإطلاق، وهو ضرورة لازمة لوجود العالم ولكنه يعلو على العالم ويقف خارجه.

أما كيف يكون وجوده سبباً في استثارة العالم نحو الحركة، فإن أرسطو يحاول تفسير ذلك باستعارة تشبيه الاشتهاء: فكما أن

الخير الذي أرغب فيه وأدركه يحرك اشتهائي له دون أن يتحرك هو نفسه، فكذلك يحرك الإله الكون من حيث أنه هو خير الكون. وهذا الاشتهاء هو السبب المباشر لدوران الكون كله حول محوره دورة مستمرة متوحدة النسق (وهذا هو تبدل الليل والنهار). وحيث أن هذه الدورة تمتد آثارها من أبعد أفلاك الكون الخارجية إلى سائر الأفلاك الواقعة بينها وبين المركز الثابت الذي لا يتحرك، فإن معنى هذا أن تأثير حضور الإله يمتد إلى كل مكان في الكون قاطبة.

وفي نفس الوقت، فإننا نلاحظ أن الإله عند أرسطو هو المحرك الأول للعالم، ولكنه ليس خالق العالم، حتى إذا كان من الممكن تناول مفهوم الخلق بحيث لا يتنافى مع أبدية العالم. ذلك أن تأثير حضور الإله إن هو ببساطة إلا الإفضاء إلى نمو «الصورة» في مادة كانت موجودة من قبل بالفعل. فبغير الإله ما كانت لتكون للأشياء «صورة» أو نظام، بما في ذلك محض انقسام المادة إلى «العناصر» الأربعة، كما نلاحظ أن «المادة الأولى» هي الأخرى شرط ضروري، كالإله سواء بسواء، لقيام العالم.

ومما يميز فلسفة الإلهيات عند أرسطو أن إلهه بعيد عن القيام بوظيفة العناية بالعالم بُعده عن أن يكون خالقاً لذلك العالم. أن «نشاط» الإله عند أرسطو ليس كنشاط الإله عند أفلاطون، أي ذلك «الراعي العظيم للقطيع». إن كل علاقة الإله بالعالم تنحصر في أن يثير اشتهاء العالم. وفيما خلا ذلك، فإن نشاط الإله المتصل غير المتقطع يتجه بالكلّية إلى داخله هو ذاته. ويقول أرسطو حرفياً عن هذا النشاط أنه «نشاط الثبات». وهو على الأدق نشاط الفكر الذي يقوم به الإله على نحو مستمر ودائم، وموضوع هذا الفكر هو الموضوع الوحيد المناسب لأن ينصبّ عليه تأمل الإله، تلك هي ذاته. إن حياة الإله هي حياة تأمل ذاتي دائم، أو هي «تفكُّر الفكر في ذاته». وكما هو الحال مع كل نشاط لا يعوقه عائق، فإن ذلك

النشاط تواكبه اللذة: وحيث أنه نشاط متصل، فإن تلك اللذة متصلة هي الأخـرى. وفيما يخصّ البشر، فـإننا حينمـا نصـل إلى أفضـل أحوالنا، وننطلق خالصين إلى التـأمل المحض في الفكـر العلمي أو في التذوق الجمالي، حـين ذاك نصل للحظـات إلى نوع من هـذه الحياة الإلهية ونشارك الإله سعادته. وسنعود إلى هذا الموضوع في الفصل المخصص للأخلاق.

وما أبعد الفرق بين هذا التصور لإله لا تزعجه العنايـة بعالم لا يرتبط به إلا من حيث أنـه، أي الإله، مـوضوع تطلعـه، وبين الإلـه الذي يعني حتى بوقوع عصفور، والذي قيل عنـه: «وهكذا أحب الله العـالم...»، وسيكون من مهـام الفلاسفـة اللاهـوتيـين في العصـور الوسطى المسيحية أن يدمجوا معاً هذين التصورين. ولا شك أن إله أفلاطون، الذي وإن لم يكن خالق العالم، إلا أنه «الوالد والصـانع» لكـل شيء، والذي يـرعى العالم الـذي قام بصنعـه، هذا الإلـه كان سيلائم أغراض أولئـك اللاهـوتيـين، ولكن الكنيسـة المسيحيـة في العصـور الوسطى اعتبـرت أن أفلاطـون ينكر بعث الأجسـاد (لأنه يقـول في محاورة **فيـدون** إن الأطهار يعيشـون بالكليـة أحـراراً من الجسد). وقد تم الربط بين نظـرية الإلـوهية عنـد أرسطو وتصـور المسيحيـة الأولى للألـوهية بـواسطة تـركيبات منطقيـة لطيفة غـاية اللطف، ولكن علامات التصنع تظل ظاهرة حتى في كتابات القـديس توما الأكويني.

ولا يملـك المرء أيضـاً إلا أن يلمح، في مـذهب أرسطـو نفسـه، الافتقـار المعهود إلى الاتسـاق ما بـين تحيّز معـارض لأفلاطـون في البـداية وانقـلاب في النهايـة إلى المواقف الأفـلاطونيـة ذاتهـا التي اجتهد أرسطو وألح في مناقضتها. ذلك أن أرسطو يقول عنـد مفتتح بحثه إن «المُثُل المفارقة» الأفلاطونية ما هي إلا محض أسماء فارغة، وأن الشيء الفرد الحقيقي هو دائماً المكون من المادة والصورة معـاً،

وأن الصـورة لا تكون إلا «في مـادة». فإذا وصـل أرسطو إلى غـاية بحثه وجدناه يقول إن منبـع العملية كلهـا التي تتشكل فيهـا المادة بالصورة إنما هو موجود على هيئة صورة «خالصـة»، ويقوم خـارج عـالم الحركـة الذي يتسبب هـو في بدء حـركته. وإذا بـالذي يبـدأ بالتحذير من أن المُثُل الأفلاطونية مجرد «استعارات شعريـة» ينتهي بإخراج نظرية في أن الإله إنما يحرك العالم لكونه «مـوضوع عشق العالم».

# الفصل الرابع

## علم الطبيعة

لم يفكر أرسطو وأطال التفكير في قسم من أقسام فلسفته حتى أتقنه مثلما فعل في فلسفته الطبيعية، وفي الوقت نفسه فإنه لا يوجد سبب جعل سيطرة أرسطو على العقول أمراً يؤسف له إلا مذاهبه الطبيعية هذه نفسها. وقد غالى المفكرون عبر التاريخ في تقدير صفات أرسطو كرجل علم طبيعي. حقاً، إنه يظهر في ميدان واحد، هو ميدان التاريخ الطبيعي الوصفي، أستاذاً في فن الملاحظة الدقيقة المعتنية، وهو هنا جدير بأعظم المديح الذي أعلنه عالم البيولوجيا تشارلز داروين له. ولكن عدم اهتمامه بالتفكير الرياضي وكراهيته للطرق الآلية في تفسير الوقائع جعلته يقف في موقع أدنى في علم الفلك وعلم الطبيعة بالمعنى الدقيق بالقياس إلى أفلاطون وأصدقائه من الفيثاغوريين.

وهكذا، فإن سلطة أرسطو العلمية كانت عقبة لمدة مئات من السنين أمام تطور علم الفلك في الاتجاه الصحيح. وكان أفلاطون نفسه قد قال بأن الأرض متحركة، وأنكر عن حق أن تكون الأرض في مركز الكون، كما أنه من المحتمل أن يكون الافتراض بأن الأرض تابع من توابع الشمس، وهو الافتراض الكوبرنيقي، قد نشأ في دوائر المدرسة الأكاديمية. أما أرسطو، فإنه أكد على أن الأرض هي

مركز الكون، وهاجم أفلاطون هجوماً عنيفاً لقوله بحركتها. كذلك فإنه كان من الأمور ذات الخطورة أن أرسطو أصر على اعتبار ما سُمي «بالعناصر الأربعة» على أنها صور المادة الأخيرة التي لا تنحل إلى أبسط منها، وذلك على الرغم من أن أفلاطون لم يكتف فقط بملاحظة أن تلك العناصر الأربعة ليست هي ألف باء الطبيعة (باليونانية Stoicheia وباللاتينية elementa، والكلمتان تعنيان حرفياً حروف اللغة)، فإنها كذلك غير جديرة بأن تكون «مقاطعها»؛ بل وأضاف أيضاً بشكل واضح الرأي القائل بأن البنية (التكوين) الهندسية للجسيمات الدقيقة التي يتكون منها الجسم هي التي تحدد خصائصه المحسوسة[1]. ومن المعروف أن كل علم الطبيعة الرياضي يقوم على أساس من هذا المذهب. أما أرسطو، فإنه ينقلب إلى النظرية القديمة التي كانت تقول أن الاختلافات القائمة بين «عنصر» وآخر هي اختلافات كيفية (في الكيف) وأنها من نوع محسوس.

وحتى في ميدان العلوم البيولوجية نجد أرسطو يميل ميلاً شديداً غير موفق نحو إنكار الوقائع الملاحظة حينما تكون متعارضة مع النظريات التي يُؤثرها هو. وهكذا، فعلى الرغم من أن أهمية الدماغ باعتباره عضو النظام الحسي والحركي في الإنسان كانت قد اكتشفت في أواخر القرن السادس أو أوائل الخامس ق.م. على يد الطبيب الفيثاغوري ألقميون الكروتوني، وأن الطبيب العظيم أبقراط قال بها في القرن الخامس ق.م. وقال بها أيضاً أفلاطون في القرن الرابع ق.م. على الرغم من كل هذا، نجد أرسطو يعود إلى الرأي القائل بأن القلب هو مركز ما نسميه الآن «بالجهاز العصبي»، وذلك لميل أرسطو وتفضيله لمدرسة أخرى مختلفة من

(١) ولا يدّعي أفلاطون أنه خالق هذا المذهب، بل يرجعه إلى جماعة الفيثاغوريين من عصر سقراط.

مدارس البحث البيولوجي.

بسبب هذه الآراء الرجعية العلمية في المحل الأول كان الهجوم على أرسطو في بداية القرن السابع عشر الميلادي على يد أناس من أمثال فرانسيس بيكون الذي اعتبر أن تبجيل أرسطو كان واحداً من أهم عوائق نمو العلم الطبيعي نمواً حراً. وقد صدرت هذه الشكايات نفسها قبل هذا بوقت طويل من منتقدين لأرسطو ينتمون إلى المدرسة الأفلاطونية. وقد لخّص أحد الأفلاطونيين من عصر الإمبراطور الفيلسوف ماركوس أوريليوس (القرن الثاني الميلادي) حجةً تُهاجم علم الفلك الأرسطي هجوماً قوياً حين قال أن أرسطو لم يفهم على الإطلاق أن مهمة العالم الطبيعي الحقة ليست وضع قوانين وفرضها على الطبيعة، بل أن يعلم، بوسيلة ملاحظة الوقائع، ما هي القوانين التي تسير عليها الطبيعة.

وعلينا، ونحن بسبيل تحديد ميدان الفلسفة الطبيعية عند أرسطو وموضوعها، أن نبدأ بالنظر في الخصائص المعينة للأشياء التي تنتجها الطبيعة في مقابل الأشياء التي تنتجها «الفنون الصناعية». والفرق الظاهر بين الاثنتين، والذي يظهرنا عليه محض الأصل اللغوي لكلمة «طبيعة» في اللغة اليونانية Physis، والفعل Phyesthai الذي يعني «ينمو»، «يولد» (الصلة نفسها والمعنى ذاته موجودان أيضاً في الاسم والفعل اللاتينيين: Natura و Nasci)، هو أن «ما هو بالطبيعة» يكون مولوداً وينمو، أما ما هو نتاج للعمل الفني، فإنه «مصنوع». وهكذا فإن صفة «الطبيعي» تنطبق على الأجسام الحية وعلى أجزائها المكونة لها، وبالتالي فإن المادة غير العضوية تدخل ضمن «الطبيعة» أيضاً، على أساس أن الخلايا الحيّة يمكن أن تتحلل وترجع إلى مكونات من «عناصر».

وتتميز الأشياء الحيّة التي تنمو عن تلك «المصنوعة» من ناحية جديدة: هي أن الأولى يتوفر لها «مصدر للحركة والماهية يكون في

باطنها هي ذاتها». فهذه الأشياء تتحرك وتغير من صفاتها وتقوم بعمليات النمو والفناء، وكل ذلك يتم ابتداء من مصدر داخلي فيها هي ذاتها. وهكذا، فإنه يمكن تعريف الطبيعة بأنها مجموع الأشياء التي لها مصدر داخلي للحركة قائم فيها هي ذاتها والأجزاء المكونة لتلك الأشياء. فالطبيعة تضم كل الموجودات القادرة على التغير التلقائي (الذاتي). أما ما كان غير قادر على التغير على الإطلاق، أو ما كان قادراً على التغير ولكن تحت تأثير عوامل خارجة عنه، فإنه ليس من الطبيعة. (يقول أرسطو: إن «العناصر» ذاتها لها حركة تلقائية ذاتية، فالتراب مثلاً يقع «تلقائياً» إلى أسفل، والنار ترتفع «تلقائياً» إلى أعلى).

وهكذا، فإن الواقعة الأساسية الحاضرة في كل جوانب الطبيعة هي «التغيّر»، «العملية»، «الحركة». وحيث أن الحركة، في معناها الدقيق وهو تغيّر الوضع، متضمنة في كل العمليات كشرط لازم، وحيث أن تلك الحركة تتطلب وجود مكان تتحرك خلاله، وتتطلب زمناً لتتحرك فيه، فإن نظرية المكان والزمان ستكون جزءاً من مباحث فلسفة الطبيعة. ونجد نتيجة لهذا أن قسماً كبيراً من محاضرات أرسطو في الفلسفة الطبيعية مكرّس لمناقشة طبيعة المكان والزمان، ولمسألة ضرورة وصفهما بالاتصالية، وهي شرط لازم إذا أريد «للحركة المتصلة» التي تعتمد عليها حياة الكون غير المتقطعة أن تكون حقيقة واقعة.

وأرسطو لا يعالج المشكلات التي ظهرت في الفلسفة الأوربية حول ما إذا كان المكان والزمان «حقيقيين» أم «ظاهريين»، «موضوعيين» أم «ذاتيين». ذلك أن أرسطو، مثلما يقبل مباشرة أن الأجسام هي أشياء موجودة وجوداً فعلياً، سواء أكنا ندركها أم لا، كذلك فإنه يقبل مباشرة أن المكان والزمان اللذين تتحرك فيهما الأجسام مكونان حقيقيان من مكونات العالم، الذي لا يعتمد وجوده

على إدراكنا نحن له.

ويتناول أرسطو مفهوم المكان تناولاً ساذجاً إلى حد كبير. فهو يتصور المكان على أنه نوع من وعاء، تستطيع أن تصب فيه ما شئت من مختلف السوائل. وكما أنك تستطيع أن تضع في إناء ما نبيذاً أولاً ثم ماءً بعد ذلك، فإن قولك: «كان هناك ماء ثم أصبح هناك هواء»، يتضمن وجود متلقٍ تلقى الماء أولاً ثم تلقى الهواء بعد ذلك. وسيكون من الممكن أن تسمّي الإناء «مكاناً يمكن حمله»، وأن تسمي المكان «وعاء لا يتحرك». وعلى هذا، فإن مكان الشيء يمكن أن يُعرّف على أنه حدود الجسم، أو السطح الداخلي له الذي يحيط بالجسم إحاطة مباشرة. وينتج عن ذلك أنه لا يوجد مكان فارغ. وفي نهاية الأمر، فإن «المكان المطلق» هو السطح القائم فعلاً خارج أقصى «السماوات»، وهي «السماء» التي تحوي في داخلها كل شيء ولا يحتويها هي ذاتها جسم أبعد منها. وعلى هذا، فإن كل الأشياء أياً كانت تقع «في» هذه «السماء»، أما هي فلا تقع هي ذاتها في شيء غيرها.

ويساير أرسطو الاتجاه اليوناني نحو التوحيد بين الخاصية المميزة وبين «الحد» أو «المحدود». ولهذا، فإنه يرى أن تلك السماء القصوى تقع على مسافة محدودة البعد منا (وليست مسافة لا نهائية). وعلى ذلك، فإن المكان الفعلي محدد ومحدود، بمعنى أن حجم الكون يمكن وضعه في عدد محدد من الكيلومترات أو الأمتار، وذلك رغم أنه قابل للقسمة إلى ما لا نهاية، نظراً لأنه «متصل». فمهما تعددت قسمتك لطول من الأطوال أو مساحة أو جحم، فإنك تستطيع دوماً أن تقسمها إلى أطوال ومسافات وأحجام أقل وأقل. ولن تستطيع أن تصل بقسمتك هذه إلى «نقاط»، أي محض مواضع بغير كتلة قابلة للإنقسام.

أما معالجة أرسطو لمفهوم الزمان، فإنها معالجة أكثر نفاذاً.

والزمان عنده يرتبط ارتباطاً لا ينفصم بـالحركـة أو التغيّر. فنحن لا ندرك أن الزمان مر إلا حين ندرك أن تغيراً حدث. ولكن الزمان ليس هو التغيّر. لأن هناك أنواعاً مختلفة وغـير متناسبـة من التغيّر: تغـيّر المكان، تغيّر اللون، الخ. أما الزمان، فإنه مشترك بين كل ألـوان تلك العمليات. كما أن الزمان ليس هو الحركة، لأن هناك درجات مختلفة من السرعة. ولكن مجرد واقع أننا نستطيـع مقارنـة هذه السرعـات المختلفة مع بعضها البعض يتضمن أنه ليست هناك سرعات مختلفة من «الزمان». فالـزمان إذن هـو ما بـه «نقيس» الحركـة. هو «عـدد الحـركة من حيث مـا قبل ومـا بعد»، أي مـا بـه نقـدّر **مـدة دوام** العمليات. وهكذا، فحينما نقول مثلاً أن عملية ما تحتاج إلى دقيقتين أو يومين أو شهرين حتى تتم، فإننا نكون هنا بإزاء عدّ الشيء. وهذا الشيء الـذي نعده هـو الزمـان. ولا يبدو أن أرسطـو رأى أن هـذا التعريف يتضمن وجود قطع لا تنقسم من الزمان، وذلك بـالرغم من أنه يعرض، وعن حق، قضيةً لا تتفق مع هذا، وهي التي يقول فيهـا أن الزمان «مكـون من آنات (جمـع «آن») متتابعـة، أي من لحظات ليست لها أية ديمومة على الإطلاق، وبالتالي فلا يمكن عدهـا، تمامـاً كمـا لا يمكن عدّ النقـاط التي توجـد على خط مستقيم. ولا شـك أن أرسطـو يعترف أن «اتصـالية» الحـركة تتضمن اتصـالية الـزمـان واتصـاليـة المكـان كـذلـك. ولكن، حيث أن مفهـوم الاتصـاليـة في اصطلاح أرسطو يعني إمكان الانقسام إلى ما لا نهاية، فلم يكن من الممكن له أن يعتبر الزمان «مكوناً من آنات»، بل كان عليه أن يعتبـر الزمان «طولاً» لشيء، مثله في ذلك مثل الخط الممتد.

## الحركة المتصلة والأجرام السماوية

تعتمد حركة عمليات العالم المتصلة على حركة متصلة أنشـأها في الكون ككل حضور «محرك أول» دائم لا يتغـير، هو الإلـه. وحيث أن الإلـه متشابـه مع ذاتـه؛ فـإن هـذه الحـركـة الأولى، وهي أعمّ

الحركات في الكون، ينبغي أن تكون هي الأخرى واحدية الشكل. ما هو النوع المحدد الذي ستكون عليه مثل هذه الحركة؟ حيث أن مصدر هذه الحركة واحد، وحيث أن الموضوع الذي يتحرك واحد هو الآخر، وهذا الموضوع هو محيط «السماء»، وهو المتحرك الأول، وحيث أنه يتحرك تحت التأثير المباشر لحضور الإله، فإن حركته ينبغي أن تكون بسيطة من الناحية الميكانيكية. ولكن أرسطو يذهب، خطأً، إلى أن هناك شكلين للحركة بسيطين وغير مركبين من أشكال أخرى، وهما الحركة بالنقلة على خط مستقيم والحركة الدورانية حول محور. ويجهد أرسطو في سبيل إثبات أن الحركة المستقيمة، وهي التي نلاحظ بوضوح أنها هي حركة الأجسام الواقعة على سطح الأرض حينما تُترك لنفسها، ليست هي نوع الحركة التي تخص «السماء» مأخوذةً ككل. وذلك عنده لأن الحركة المستقيمة المتصلة المتجهة في اتجاه واحد لن تستطيع أن تستمر إلى الأبد، لأن الفرض الذي يبدأ منه أرسطو هو أنه لا يوجد مكان خارج «السماء»، تلك السماء التي هي نفسها على بعد محدد عن الأرض. كذلك فإن حركة الذهاب والجيئة لا يمكن أن تكون حركة متصلة، لأن أرسطو يرى أنه عندما يكون هناك جسم متحرك وصل إلى نهاية مسلكه ثم انعكس اتجاه حركته، فإن هذا الجسم سيكون في هذه الحالة في نفس المكان في لحظتين متتاليتين، وبالتالي سيكون في سكون، ولن تكون حركته متصلة. فانعكاس اتجاه الحركة يتضمن اللاإتصال. لهذا يقرر أرسطو أن الحركة المتصلة الأولى ينبغي أن تكون دوران «المتحرك الأول»، أي السماء التي تحوي النجوم الثابتة، حول محوره. فتلك هي الحركة الوحيدة التي يُمكن أن تستمر إلى الأبد على نحو موحد وفي نفس الاتجاه.

وحيث أن أرسطو يبدأ من الاعتقاد بأن الأرض تقع في مركز الكون وأنها ساكنة لا تتحرك، فإنه كان من الضروري أن يفسر تبدل

النهار والليل على أنه نتيجة لدورة الكون كله علـى محوره الـذي يمر بمركز الأرض. فـالكون يحيط بـه ويحدّه فلـك دائري محيط، وعـلى جانبه المنحني المقعّر تقوم النجوم الثابتة، وهي بهذا تكون دائماً على نفس المسافة من الأرض. وهذا الفلك المحيط يدور حول محوره تحت التأثير المباشر للإله، المحرك الأول، مـرة كل أربـع وعشرين ساعـة؛ وهذه الفترة التي تتم فيها الدورة ثابتة وواحدة لا تزيـد ولا تنقص. ثم يأتي بعد ذلك المرور غير المنتظم على ما هو ظاهر للكواب السيّارة التي كـانت معروفـة في عصر أرسطو (وهي القمـر وعطارد والـزهرة والشمس والمـريخ والمشتـري وزحل)، وهـو يرجـع إلى تركّبـات من دورات موحدة الشكـل هي الأخرى، ولكـل كوكب عـدد من الأفلاك بحسب ما هو مطلوب من أجل تفسير قيامـه بحركـات أولية دائـرية كـاملة. ويـرى أرسطو أن هنـاك أربعة وخمســين من تلـك الأفـلاك الدوارة، وذلك إلى جانب «المتحرك الأول» نفسه، الذي يوصل حركته إلى سائر الأفلاك التي يحتويها.

وكما فسر أرسطو حركة «المتحرك الأول»، فإن الـدورة الدائمـة الموحدة الشكل التي يقوم بها كل فلك تُفسَّر هي الأخرى عن طـريق تأثرها «بصورة» غير مادية وغير متغيرة؛ وتقوم هذه الصورة بالنسبة إلى كل فلك بنفس الـدور الذي يقـوم به الإلـه بالقيـاس إلى الكـون ككل.

وستقـوم الفلسفة الأرسطيـة في العصـور الـوسطى المسيحيـة بالتماهي بين هذه الصـور الخالصـة أو العقول التي تقـوم بإنشـاء حركة مختلفة الأفلاك السيّارة، وبين الملائكة بطبيعة الحال...

ولكن النظـرية الفلكيـة للعصور الـوسطى تختلف عن نظـريـة أرسطو من وجهين هامين:

(١) أولاً: نجـد أن عدد «الأفـلاك» مختلف في النظريتـين. فقد أدى ازدياد المعرفة بتعقد مسـالك الكـواكب إلى إدراك أنه إذا كـان

لا بد من تحليل تلك المسالك إلى تركّبات من حركات دائرية، فإن عدد أربع وخمسين من هذه الدورات لن يكون مناسباً بالمرة. لهذا فقد أضيف إلى منهج أرسطو في تحليل الحركات السماوية منهجان آخران أو أحدهما على الأقل، قام باقتراحهما فلكيون خُلَّص لا شأن لهم بالاعتبارات الميتافيزيقية. وكان أحد هذين المنهجين يقوم في تفسير مسلك الكوكب بإدخال دائرة جديدة يقع مركزها على محيط دائرة مختلفة Epicycle، بحيث أن الكوكب أصبح ينظر إليه على أنه ليس مثبتاً عند نقطة معينة على فلكه الرئيسي، بل يكون واقعاً على محيط فلك أدنى، ويكون مركز هذا الفلك مثبتاً على نقطة معينة من الفلك الرئيسي، ويدور هذا الفلك حول محور يمر بذلك المركز. وحينما كانت تستدعي حاجة ما، كان من الممكن أن يزداد هذا الافتراض تعقداً بتخيّل أي أعداد من «الدوائر الإضافية» التي مركزها في محيط دائرة مختلفة، وتقع داخل الدوائر الإضافية السابقة. أما المنهج الثاني فكان يقوم في استخدام «دوائر لامتراكزة» Eccentrics، أي الحركات الدائرية التي لا تتحرك على المركز المشترك بين الأرض والكون، بل على نقطة مجاورة لهذا المركز. وقد جمع الفلكيون في العصور الوسطى بين «الدوائر الإضافية» و«الدوائر اللامتراكزة»، حتى أمكنهم اختزال عدد الأفلاك الرئيسية إلى فلك واحد فقط لكل كوكب، وهو الوضع الذي نجده في **الكوميديا الإلهية** عند دانتي.

(٢) كذلك فقد أدت بعض الاضطرابات الحقيقية أو المفترضة، والتي لم يكن أرسطو على علم بها، أدت ببعض أصحاب النظريات في العصور الوسطى إلى اتباع النظام الذي تصوره ألفونسو الحكيم ملك قشتالة والذي أدخل فيه أفلاكاً أخرى ما بين زحل، وهو أقصى الكواكب، وبين «المتحرك الأول». ونجد في «الكوميديا الإلهية» لدانتي، بصرف النظر عن السماء الثابتة حيث الإله والمنعَّمون،

أفلاكاً تسعة، فلكاً لكل كوكب، وفلكاً للنجوم الثابتة، وفلكاً «للمتحرك الأول» الذي أصبح الآن يُميز بينه وبين سماء النجوم.

وعلى أية حال، فإن مذهب «الأفلاك» الخمسة والخمسين لا ينبغي أن ينظر إليه إلا على أنه خيال رياضي مشروع، ووسيلة ملائمة لتحليل حركات الأجسام السماوية الظاهرة التعقيد إلى مكونات دائرية. وهذا الدور هو الذي قامت به في الأصل «الأفلاك» في نظريات القدماء الفلكية. ومن المهم أن نلاحظ أن هناك انطباعاً عاماً بأن علم الفلك الأرسطي يمثل نظريات الفلك اليونانية بصفة عامة، ولكن الحقيقة أن نظريته لا تخص إلا أرسطو وحده. وأصل نظريته كان في مذاهب الأكاديمية الأفلاطونية، حين اقترح أفلاطون على الأكاديمية موضوعاً للبحث أن يُخترع تحليل رياضي للحركات الفلكية يكون أفضل وسيلة «لإنقاذ المظاهر»، أي أن يُفسِّر أبسط تفسير المسالك الظاهرة أمامنا للكواكب. وقد قدّم الفلكي أودوكسوس الاقنيدوسي تحليلاً لهذه المسالك يعتبرها فيه نتيجة لعدة حركات دورانية. وحتى ذلك الوقت، كانت «الأفلاك» محض فرض حركي. أما ما فعله أرسطو، وما يمكن أن يُعدّ أكبر إجراء رجعي في تاريخ العلم، فهو أنه حوّل الفرض الرياضي إلى واقعة فيزيقية. فأصبحت «الأفلاك» عنده أجساماً حقيقية، وحيث أن الأجسام التي نعرفها في خبرتنا ليس من المألوف عنها أن تدور في دوائر حينما تترك لذاتها، فإن أرسطو كان مجبراً على إدخال نظرية كانت كارثة على علم الطبيعة، وقضى جاليليو قسماً كبيراً من حياته من أجل القضاء عليها، وهي التي تقول أن المادة المصنوعة منها الأفلاك هي «جسم خامس» مختلف عن «العناصر» الأربعة التي تصنع منها الأجسام التي نعرفها في خبرتنا.

وهكذا، يميز أرسطو تمييزاً حاسماً بين نوعين من المادة: «المادة السماوية» وهي «الجسم الخامس»، و«المادة الأرضية» وهي مادة

«العناصر». والفرق الرئيسي بينهما يقوم في أن المادة الأرضية أو العنصرية تتحرك، إذا تركت لذاتها، في مسلك مستقيم، أما المادة السماوية فإنها تدور دائرياً. كذلك فإنه يستنتج من الواحدية المطلقة المفترضة لشكل حركة الأجسام السماوية أن «المادة السماوية» مادة بسيطة وغير مركبة وغير قادرة على الحركة، وعلى هذا فلا يمكن أن يظهر جديد في عالم السماوات. فالأفلاك والكواكب كانت دوماً وستكون دائماً على نفس الحال التي هي عليها الآن تماماً. أما التغير فهو شأن عالم المادة الأرضية أو العنصرية، وهذا العالم يمتد وحسب حتى مدار القمر، وهو «أدنى الأجسام السماوية»، والسبب في تغيّر المادة الأرضية هو أن تلك المادة، إذا أردنا التعبير باصطلاحنا، هي وحدها التي تتركب من مركبات كيميائية. وهذا هو المذهب الذي كان أمام ذهن جاليليو حين أخذ يوجه الأنظار إلى أهمية وقائع اكتشفت حديثاً في عصره ، مثل وجود البقع الشمسية والنجوم المتغيرة وعلامات عدم انتظام سطح القمر. وهذا التمييز بين مادتين انفرد به أرسطو وحده، فلم يقم أحد من قبله بافتراض أن الأجسام السماوية مكونة من مواد تختلف عما تتكون منه الأجسام الأرضية.

وهناك نقطتان كانتا مثار اعتراض المدرسة الأكاديمية على علم الطبيعة عند أرسطو:

(١) رفضه لمبدأ أن كل الأجسام المتحركة تسير، إذا ما تُركت لذاتها، في خط مستقيم.

(٢) ونفيه أن تكون الأجسام السماوية مصنوعة من نفس «العناصر» التي صُنع منها كل شيء آخر.

## الأجسام الأرضية

رأينا من قبل كيف أن أرسطو لم يكن يميل إلى الرأي القائل

بأن الاختلافات الحسية بين الأجسام ما هي إلا نتائج لاختلافات أعلى وأهمّ، ألا وهي الاختلافات في بنية جزئياتها الهندسية. وهو يتحول عن الاتجاه الرياضي الذي ساد في أكاديمية أفلاطون إلى نوع من النظرة هي أكثر إلفاً من وجهة نظر الرجل العادي، واعتبر، مثلما كان الحال مع علماء القرن السادس ق.م.، أن الاختلافات الكيفية التي تدركها حواسنا هي اختلافات أساسية وجوهرية.

وأرسطو يؤكد على بعض معيّن من هذه الاختلافات، ومنها درجة الحرارة المحسوسة (الحارّ والبارد)، ودرجة التشبع (الجاف والرطب)، والكثافة (المكثف والمخلخل). وإذا أخذنا الزوجين الأولين، فإننا نستطيع أن نصل إلى مركبات مزدوجة أربعة ابتداءً من الخصائص «المتضادة» الأولية: الحار والجاف، الحار والرطب، البارد والرطب، البارد والجاف. وهذه المركبات هي، في رأي أرسطو، مقابلة على الترتيب للخواص الحسّية للأجسام الأربعة التي رأى أنبادوقليس، أبو الكيمياء اليونانية، أنها العناصر الأولى التي يتكون منها كل شيء. فالنار حارة وجافة، والهواء حار ورطب، والماء رطب وبارد، والتراب بارد وجاف. وهذا الموقف يوضح لماذا رأى أرسطو أن الشكل الأولي جداً الذي توجد عليه المادة بالمطلق إنما هو واحد من هذه «العناصر». فكل واحد منها له صفة يشارك بها آخر، وبفضل هذا فإن جزءاً من عنصر ما يمكن أن يتمثله عنصر آخر فينتقل إليه، وهذه هي العملية التي تبدو للعين غير المدربة أنها تحدث دوماً في الطبيعة.

ونلاحظ كذلك أن الترتيب الذي تظهر عليه العناصر عند أرسطو، حين ترتب لتشكل سلسلة لكل عضو منها رابطة مشتركة مع ما يجاوره، هو ترتيب بحسب ازدياد درجة الكثافة. وهذا ما يجعل تصور انتقال العناصر من بعضها إلى بعض أمراً طبيعياً تماماً، كما أنه يوحي بأن هذا الانتقال يمكن أن يتم بازدياد متدرج

للتكثيف. وعلينا أن نتذكر جيداً أن أرسطو، الذي كان ينكر وجود الفراغ، وهو ما سيكون عليه أيضاً المشتغلون بالخيمياء في العصور الوسطى، لم يكن يعتبر التكثف على أنه مجرد إقلال من المسافات الواقعة بين الجزيئات، وهي التي تبقى كما هي في خواصها بغير تغيير، بل أن التكثف عنده هو عملية تغيّر كيفي حقيقي تقع في الجسم الذي يتكثف. ونشير هنا سريعاً إلى أن كل أنواع تغيّر الكيف هي عند أرسطو مراحل في حركة مستمرة من أحد الأطراف إلى الطرف الأقصى الآخر. وعلى سبيل المثال، فإن الألوان تكوّن سلسلة طرفاها الأقصيان هما الأبيض والأسود المتضادان، وكل لون عداهما هو تركيبة من الأبيض والأسود بحسب نسبة محددة.

وقد كانت نظرية أرسطو في الثقل واحداً من أهم العوائق التي كان على العلم في القرن السابع عشر الميلادي أن يتغلب عليها من أجل الوصول إلى إقامة مفاهيم صحيحة في فرع الديناميكا. ومن الخصائص العجيبة للعلم اليوناني قبل أرسطو، أن أحداً لم يدخل مفهوم الثقل من أجل تفسير الوقائع التي كانت معروفة بشأن الجاذبية الأرضية، فكان الفرق بين الأجسام الثقيلة والخفيفة يعدّ حتى ذلك العصر من الأمور الثانوية في الاهتمامات العلمية... حتى جاء أفلاطون، الذي كانت معالجته للمسألة نموذجاً على أحسن ما في علم القرن الرابع ق.م. وقد ذهب أفلاطون إلى أنه لا ينبغي علينا أن نفسر سبب ميل الأجسام الثقيلة إلى التحرك باتجاه سطح الأرض بأن نقول إن لتلك الأجسام حركة «إلى تحت»، لأن حركتها ليست إلى تحت بل «باتجاه المركز» (والأرض عند أفلاطون، وإن لم تكن ثابتة في مركز الكون، إلا أنها أقرب ما تكون إليه بالقياس إلى النظام الشمسي ونظام النجوم). وهكذا، فإن أفلاطون يفسر الميل الذي يجعل الأجسام الأثقل تتحرك باتجاه «المركز» بأنه انجذاب من الشبيه باتجاه الشبيه. فهناك اتجاه عام في الكون يجعل الكتل

الأصغـر من «التـراب» و«المـاء» و«الهـواء» و«النـار» تنجـذب إلى التجمعـات الكبرى المكـونة من نفس المـواد. وحتى إذا لم تكن هذه النظرية مرضية على ضوء الوقائع التي لم تكن معروفـة بعد في عصر أفلاطون، إلا أنها كانت سائرة عـلى الخط الصحيح، فهي تبـدأ من تصور الوقائع الخاصة بالجاذبية على أنها راجعة إلى «قـوة جاذبـة» من نـوع ما، كمـا أنهـا ذات فضـل عظيم إذ تفسر بتفسـير واحـد «هبوط» الأحجار و«صعود» الأبخرة على السواء.

ورغم أن الفكرة المركزية عند أرسطو كانت أن جسماً مـا يميل إلى التحرك باتجاه المنطقة التي تتجمع فيها الكتلـة الكونيـة الكبرى التي هي من نفس نوع ذلك الجسم، إلا أنه يدخـل في نظريتـه فكرة أخرى لا تتناسب مع تلك السـابقة أي تنـاسب، وهي فكرة التمييـز المطلق بين «الأعلى» و«الأسفل». ومركز الكون عند أرسطو هو مركـز الأرض، والحركة باتجاه ذلك المركز هي الحركـة «إلى أسفل»، وهـذا ما جعل أرسطو يميز بين الأجسام «الثقيلـة» التي تميل إلى التحـرك «إلى أسفل»، وبين الأجسـام «الخفيفة» التي تميـل إلى التحرك «إلى أعلى» بالنسبة إلى المركز. وهكذا، أصبحت نظريته تقول أن العناصر الأثقل تميل إلى التجمـع معاً بـالقرب من المـركز، والعنـاصر الأخف تميـل إلى التجمـع بعيـداً عنه. وعـلى هذا، فـإن لكل عنصر «مكـانه الطبيعي»: فمكـان الماء الطبيعي هـو فوق التـراب مبـاشرة، ومكـان الهواء الطبيعي هو مـا يلي ذلـك، ومكان النـار الطبيعي هو أبعـد ما يكـون عن المركـز وأقرب مـا يكون إلى المنـاطق التي تحتلها «المـادة السماوية».

وحينما يكون الجسم في «منطقته الطبيعية»، فإنه يكون ساكنـاً، تماماً مثلما تقول أن السـائل يفقـد ثقله حينمـا يُصبّ في سائـل من نوعه. أما حين يخرج جزء من عنصر من منطقته الطبيعية وتحيط به الكتلة الكونية العظمى لعنصر آخر، فإنه يحدث أحد شيئـين: إما أن

الجسم الذي هو «خارج عنصره» يصبح «تحت» مكانه الطبيعي، وفي هذه الحالة سيكون مائلاً إلى التحرك علوياً عمودياً نحو مكانه، وإما أنه يصبح «فوق» مكانه الطبيعي، وفي هذه الحالة فإنه سوف يتجه إلى التحرك سفلياً عمودياً حتى يصل إلى مكانه. وعلى ذلك، فإن العنصرين اللذين مكانهما الطبيعي هو «إلى أسفل»، وهما التراب والماء، هذان العنصران هما ثقيلان بإطلاق، أما العنصران اللذان مكانهما الطبيعي هو «إلى أعلى»، وهما الهواء والنار، فإنهما خفيفان. وهذا التمييز الذي ظن أنه تمييز يعبّر عن الواقع، بين حركة طبيعية «إلى أعلى» وحركة طبيعية «إلى أسفل»، هو الذي جعل من الصعب على معاصري جاليليو في القرن السادس عشر الميلادي أن يفهموا أن نفس السبب الذي يفسّر صعود البالون المنتفخ إلى أعلى وهبوط الحجر إلى أسفل.

## علم الحياة

لن نستطيع الحديث طويلاً عن علم الحياة عند أرسطو،ولكننا سنفرد ملاحظة أو ملاحظتين عن نظريته في التوالد، وهي التي كثيراً ما يرد ذكرها في المؤلفات الأوربية الحديثة، كما أنها لعبت دوراً في اللاهوت المسيحي.

وهناك تمييز طريف عند أرسطو، هو تمييزه بين الحيوانات «الكاملة» والحيوانات «الناقصة». الحيوانات الكاملة هي تلك التي تتوالد عن طريق الاتصال الجنسي وحده. ومع ذلك، فإن أرسطو يرى أن هناك بعض المخلوقات ، بما في ذلك ميدان الحيوانات الفقرية، التي يمكن أن تتوالد تحت حرارة الشمس التي تهب الحياة حين تنصبّ على مادة تحللت، وذلك بدون أن يكون لتلك المخلوقات التي تتكون هكذا ما ينتجها من حيوانات أخرى. والواقع أن الملاحظة غير السديدة للوقائع المتصلة بحالات التعفن أدت بأرسطو إلى اعتقاد أن الذباب والديدان تتولد من الجثث والجيف

تحت تأثير الحرارة، بل لقد وصل الأمر إلى الظن بأن الضفادع نفسها والفئران تنتج تحت تأثير الحرارة أيضاً من المادة المخاطية التي تفرزها الأنهار. وكان الاعتقاد أن حرارة الشمس تقوم في هذه العملية، التي سُميّت باسم «التوالد الذاتي»، بدور العلّة الفاعلة التي تؤدي إلى تحقق «صورة» عضوية في مادة متحللة.

أما في حالة التوالد بوسيلة الاتصال الجنسي، فإن أرسطو يرى أن الذكر هو الذي يقوم بوظيفة العلّة الفاعلة التي تهب النشء المولود صورته وهيئته التنظيمية. أما الأنثى فإنها لا تُقدم سوى المادة التي سينتج منها المخلوق الجديد، ولكنها تقدم هذه المادة كلها. وقد استخدم القديس توما الأكويني هذه النظرية، والتي تقول أن الذكر لا يُقدم أي مادة من أجل تكوين جسم النشء المولود، في الدفاع عن عقيدة ميلاد المسيح من العذراء.

## علمُ النفس

ما دام العقل ينشأ وينمو، فهو يدخل إذن في فئة الأشياء «التي لها مصدر داخلي للحركة»، وبالتالي فإن علم النفس (السيكولوجيا) يدخل عند أرسطو في نطاق علم الطبيعة.

وحتى نحسن فهم طريقة معالجة أرسطو لمسائل علم النفس، فإن علينا أن ننتبه إلى شيئين:

١ ـ أن Psyche (أي «النفس» باليونانية) إنما تعني في أصلها اليوناني شيئاً يتفق مع مفهوم «الوعي» على ما نستخدمه في أمور ويختلف عنه في أمور. «فالوعي»، على ما تُستخدم فيه هذه الكلمة في الانجليزية، كان عند اليوناني تحققاً متأخراً وعالي التقّدم للمبدأ الذي كان اليوناني يسميه «النفس». وهذا المبدأ لا يظهر في «الوعي» وحسب، بل وكذلك في عملية التغذية بسائر جوانبها وعملية النشأة والنمو وعملية تكيف الاستجابات الحركية مع المواقف الخارجية.

وعلى هذا، فإن «الوعي» في الفلسفة اليونانية هو أقرب إلى أن يكون ظاهرة ثانوية للنفس، بالقياس لمعناه في الفكر الأوربي الحديث الذي يظل متأثراً باختيار الفيلسوف الفرنسي ديكارت «للفكر» على أنه ما يميز الحياة النفسية. وحين كان اليوناني القديم يستخدم كلمة Psyche في اللغة العادية، فإنه كان يقصد بها دائماً ما نسميه نحن «الحياة» أكثر مما نسميه «النفس». أما في اصطلاح الفلسفة اليونانية، فإن تلك الكلمة تعني ما قد نسميه نحن في الإنجليزية «مبدأ الحياة». (ونشير هنا إلى أن اكتشاف ظاهرة «الوعي الذاتي» إنما يعود إلى أفلوطين، فيلسوف المدرسة الأفلاطونية المحدثة).

٢ ـ أن من نتائج هذه الطريقة في تصور «النفس» أن أرسطو ينظر إلى عملية النمو الجسمي والذهني على أنها عملية واحدة مستمرة. وما نمو عقل الإنسان وشخصيته، حتى يصبح مفكراً ومواطناً، إلا استمراراً للعملية التي بدأت بحمل جسمه جنيناً ثم ولادته ووصوله إلى سن البلوغ. ويظهر هذا في تعريف أرسطو للنفس: «النفس هي كمال أول (أي تحقق فعلي) لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة». والذي يعنيه هذا التعريف هو أن النفس بالقياس إلى الجسم الحي هي كالصورة التي تحققت في مادة بالقياس إلى تلك المادة التي هي صورة لها، أي وبعبارة أخرى: أن النفس هي «صورة» الجسم. ونسبة «الجسم ذي الحياة» إلى الجنين الذي تطور منه، هي كنسبة النفس إلى الجسم: فكما ينمو الجنين ويصبح جسماً حياً بالفعل، كذلك ينمو الجسم الحي ويصبح جسماً له القدرة الفعلية على توجيه فكره. ويصور أرسطو هذه العلاقة بتشبيه حين يقول بأنه لو افترضنا أن الجسم كله كان عيناً واحدة عظيمة، لكان البصر هو «نفس» ذلك الجسم. وكما أن العين أداة يُبصر بها، وأداة حية هي جزء من أنفسنا، كذلك فإن الجسم هو كالأداة أو الوسيلة التي نحيا بها. وهكذا، يُمكن أن نقول عن النفس أنها

«غاية» الجسم، أي أنها النشاط الذي يتخذ الجسم وسيلة له، تماماً كما أن الإبصار هو الغاية التي العين وسيلتها.

ولكن علينا أن نلاحظ أن النفس يقال في تعريفها أنها فقط كمال «أول» للجسم. والعلّة في هذا هي أن محض حضور النفس لا يضمن الحياة حياة كاملة يكون الجسم هو الوسيلة لها. ذلك أننا إذا كان لنا أن «نحيا» بالمعنى الكامل للكلمة، فإنه لا يكفي أن تكون لنا نفس، لأن لنا نفساً حتى في النوم، وفي الجهل، وفي الجنون. إنما تحتاج النفس ذاتها إلى أن تعلّم وأن تدرّب في ميدان الذكاء وميدان الطباع، وأن تمارس ذكاءها وطبعها ممارسة فعلية بإزاء مشكلات الفكر والحياة. وهكذا، فإن محض «حضور» النفس ما هو إلا درجة أولى في عملية التقدم نحو اكتمال الحياة، نحو الحياة الممتلئة. لهذا يسمي أرسطو النفس بأنها كمال **أول** للجسم الحي. أما الكمال الكامل والنهائي، فهو حياة الذكاء والطبع وهما يمارسان نشاطهما ممارسة فعلية.

وندرك من هذا العرض لتصور أرسطو لطبيعة علاقة النفس بالجسم، أن نظرية أرسطو في الجسم والعقل لا تتشابه مع أي من النظريات الذائعة حول هذا الموضوع في الفكر الأوربي. فلا هو يعتبر النفس «شيئاً» يؤثر في الجسم ويتأثر به، ولا هو يعتبرها سلسلة من «الحالات الذهنية» التي تتآنى مع بعض «الحالات الجسمية». فمن وجهة نظر أرسطو يصبح التساؤل عما إذا كانت النفس والجسم يتفاعلان معاً، أو عما إذا كان هناك «توازٍ» بينهما، يصبح كالتساؤل عما إذا كانت الحياة تتفاعل مع الجسم، وعما إذا كان هناك «توازٍ» بين العمليات الحيوية والعمليات الجسمية. إن علينا، في رأي أرسطو، ألا نسأل على الإطلاق كيف أن النفس والجسم متحدان، لأنهما شيء واحد، تماماً كما أن مادة الكرة النحاسية وصورتها هما شيء واحد. فالنفس والجسم لا ينفصلان في

واقع الأمر. إن النفس هي نفس جسمها، والجسم هو جسم نفسه. أما التمييز بينهما فلا يتم إلا بطريقة التحليل المنطقي، تماماً مثلما نميز بين النحاس والهيئة الدائرية في حالة الكرة النحاسية.

## درجات حياة النفس

إذا نظرنا إلى ترتيب مراحل النمو، فإننا سنجد أن بعض النشاطات الحيوية تظهر قبل غيرها، وسنجد أن هناك قانوناً كلياً يقضي بأن النشاط الأكثر تقدماً يقوم على أساس من النشاط الأقل تقدماً الذي يُعدّ بالنسبة للآخر أساساً له وشرطاً مسبقاً. وهكذا، فإنه من الممكن ترتيب النشاطات الحيوية في ترتيب وجودي وعضوي معاً، بحسب أسبقية ظهورها في تطور الكائن الفرد. ويرى أرسطو أن هناك مراحل ثلاثاً من هذا النوع: مرحلة التغذية ومرحلة الإحساس ومرحلة الذكاء.

والشكل الأدنى الذي تظهر عليه الحياة بصفة مطلقة، والذي يُعدّ على الحدود بين ما هو حي وغير الحي، هو القدرة على تلقي الغذاء وعلى تمثيله وعلى النمو. ويتوقف تقدم النباتات عند هذا الحد. ونصل إلى المستوى التالي الأعلى، مستوى الحياة «الحاسة»، مع الحيوانات. فسائر الحيوان له على الأقل حاسة اللمس، وكل الحيوانات قادرة على الإدراك الحسي، وينتج عن هذا أنها تظهر القدرة على «الاشتهاء»، وهي الشكل الأبسط للميول وأول مظهر للإحساس والطبع. والسبب في ذلك هو أن من كانت له حواس يستطيع أيضاً أن يشعر باللذة والألم، ومن شعر باللذة والألم يستطيع أن «يرغب»، لأن «الرغبة» ما هي إلا اشتهاء اللذيذ. وعلى هذا، فإن بدايات الإدراك والميل والحياة العاطفية والانفعالية بصفة عامة تظهر عند الحيوان. ويضيف أرسطو أن القدرة على الحركة تظهر هي الأخرى عند هذا المستوى، لأن الحيوان يختلف عن

النبات في أنه لا يقنع بأن ينتظر وصول الغـذاء إليه، بـل يسعى هو إلى الغذاء.

ولا يظهر المستوى الثالث، أي مستوى الذكاء، وهو القدرة عـلى المقارنة وعلى الحساب وعـلى التفكّر وعـلى تنظيم حياة الفـرد حسب قاعدة مقصـودة واعية، لا يظهـر هذا المستـوى إلا عند الإنسـان. والـذي يميز الحيـاة عند هـذا المستوى عن الحيـاة «الحاسـة» هو القدرة على إدراك حقائق كلّية، هذا من الناحية العقلية؛ والقدرة على الحياة وفقاً لقاعدة بدل أن يقع الكائن في مهب الاشتهاءات الآنيـة، هذا من الناحيـة المتصلة بـالميول. والقـدرة الأولى هي أساس قيـام العلم، والثانية هي أساس ظهور الفضيلة الأخلاقية.

## الإحساس

تظهـر الحياة، عنـد درجة الحيـوان، وفي جانبهـا المعرفي، عـلى صورة الإدراك الحسي، وتظهر في جانبها الميولي على صورة الاشتهاء أو الرغبة، وفي جانبها العاطفي على صـورة اللذة والألم، كمـا تظهر أيضـاً في ألوان مبسطـة من طـرائق الانفعـال كـالمـزاج والاستيـاء والحنين. وللإحساس أسبقية منطقية عند أرسطو على التعبـير الميلي والانفعالي في الحياة الحيوانية. فلكي تشعر بالاشتهـاء أو الغضب أو الرغبة، لا بد أن يكون أمـامك مـوضوع للـرغبة أو الغضب تتطلـع إليـه، ولن يتم ذلك إلا إذا وصلت إلى مستـوى القـدرة عـلى صنـع التصورات من خلال الحواس. ويرى أرسطو أن الاشتهاء و«المزاج» وقـائع فعليـة شأنهـا شأن الإدراك الحسي، ولكنـك لا تستطيـع أن ترغب في شيء أو تعرض عنه غضباً إلا إذا كنت تستطيع إدراكه.

ويعـرف أرسطو الإدراك الحسى بـأنه القـدرة على التمييـز بين الصفـات المحسوسـه في الأشياء. وربمـا لم يكُن التصور الأرسطي لطبيعة العملية التي يتم بها هذا التمييز تصوراً موفقاً إلى حـد كبير. فهـو يقـول أن النفس في عمليـة الإدراك الحسي «تُـدخـل في ذاتهـا

«صورة» الشيء المدرك دون «مادته»، تماماً كما يأخذ الشمع هيئة الخاتم الحديدي دون مادة الحديد». ولفهم هذا الموقف، علينا أن نتذكر أن أرسطو كان يعتقد أن الخصائص الحسيّة للعالم الخارجي، كالألوان ودرجات الأصوات والمذاقات وغير ذلك، ليست نتائج ميكانيكية (آلية) لتأثر أعضاء الحسّ بها، بل هي خصائص حقيقية للأجسام ذاتها. إن صلابة الحديد واحمرار الشمع الأحمر هما قبل كل شيء صفتان قائمتان الأولى في الحديد ذاته والثانية في الشمع ذاته. إنهما «صورتان»، أو تحديدان على هيئة قانون مخصص، «أحدهما «لمادة» الحديد والآخر «لمادة» الشمع.

ويُمكن أن يصبح هذا أكثر وضوحاً حين نتأمل مثلاً محدداً، هو مَثَل لون الشمع الأحمر. إن اللون الأحمر في الشمع هو تركيب محدد من اللونين المتضادين الأبيض والأسود بحسب نسبة ثابتة.

يقول أرسطو عن مراحل عملية الإدراك الحسي أن المرء حين يدرك اللون الأحمر، فإن نفس نسبة الأبيض إلى الأسود التي جعلت الشمع أحمر تنتقل إلى عضو الإبصار فيه، أي العين، وتصبح العين، أثناء كون المرء مبصراً للون الأحمر، «متمثلة» Assimilated للشمع، وتكون هي ذاتها في تلك الفترة «احمراراً» بالفعل. ولكن العين لا تصير شمعاً، حتى بالرغم من أن الشيء الأحمر الذي تنظر إليه هو قطعة من الشمع الأحمر، بل تبقى العين شيئاً مكوناً من خلايا حيّة. هذا هو معنى القول بأن العين في رؤيتها لألوان الأشياء تستقبل «صور» تلك الأشياء دون أن تستقبل مادتها التي تظهر فيها تلك الصور. وهكذا، فإن عملية الإدراك الحسي هي عملية يتمثل أثناءها عضو الإدراك، ولزمن محدد، الشيء الذي يُدركه، وذلك بالنظر إلى الصفة المحسوسة المعينة التي يدركها عضو الإدراك ذاك، وليس بالنظر إلى أية صفة أخرى (مما يدخل في مجال عضو إدراك آخر).

ويرى أرسطو أن عملية «التمثيل» تلك تتطلب وجود وسيط Medium. والذي يحدث هو أنه لو كان الموضوع على اتصال مباشر بالعين فإنها لن تستطيع رؤية لونه، ولو كان شديد القرب من الأذن، لما استطاعت تمييز الصوت الصادر عنه. بل حتى في حالات اللمس والذوق، فإنه لا يكون هناك اتصال مباشر بين الموضوع المدرك وعضو الإدراك المخصص لذلك. ففي حالة اللمس ليس «اللحم» هو عضو الإدراك، بل اللحم ما هو إلا لحاء يحيط بعضو الإدراك، وقادر على القيام بدور الوسيط بينه وبين الأشياء المدركة. وهكذا فإن الإدراك الحسي يتم دائماً عن طريق حركة تنشأ في الوسيط نتيجة لتأثير الموضوع الخارجي، ثم ينقل الوسيط تلك الحركة إلى أعضاء الإدراك الحسي في الإنسان. ويجهد أرسطو لإعطاء تصور صحيح عن الإحساس بخواص الأشياء عن طريق استخدام صيغة «الوسيط الحقّ» أو «النسبة الصحيحة»، وهي صيغة معروفة على الأخص نتيجة لاستخدام أرسطو لها في ميدان فلسفة السلوك الأخلاقي. يقول أرسطو إن لون سطح ما، أو درجة صوت يخرج عن وتر يتحرك أو غير ذلك، يعتمد على أشكال أو نسب معينة موجودة في ذلك السطح أو في الوتر المتحرك، ويتنوع بتنوع تلك الأشكال والنسب. ويعتمد إدراكنا الصائب للصفات الحسية على إنتاج نفس النسب في أعضاء الحس لدينا، أي على إقامة «النسبة الصحيحة» **فينا** نحن.

وحتى يمكن إقامة هذه «النسبة الصحيحة» في أعضاء الحس لدينا، فإنه من الضروري:

(١) ألا يكون للوسيط أيٍ من الصفات الحسيّة التي سيقوم هو بدور الوسيط في إدراكها. مثلاً، فإن الوسيط في إدراك الألوان ينبغي أن يكون هو نفسه بغير لون. أما إذا كان للوسيط ذاته لون، فإن «الحركة» الناشئة عن الأجسام الملونة ستصل إلى أعضاء الحس

لدينا مشوهة، وسنرى كل شيء في هذه الحالة من خلال غمام ملون.

(٢) ومن الضروري كذلك أن يكون عضو الإحساس المتلقي ذاته غير حائز، وهو في حالة السكون، على أي من الصفات الحسيّة موضع الإدراك.

وخلاصة الأمر كله أن عضو الإحساس هو **بالقوة ما** تكون عليه الصفة الحسيّة التي يقوم هو بإدراكها **بالفعل**. فالإدراك الحسي هو ذلك الانتقال المعين مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل، وهو الذي يجعل عضو الإحساس، في لحظة الإدراك، حائزاً فعلياً للصفة الحسيّة نفسها التي تكون للموضوع.

## الحس المشترك

لكل عضو حسي نطاق من الصفات الحسيّة ترتبط به كموضوعات يختصّ بها. فالألوان لا تدركها إلا العين، والأصوات لا تدركها إلّا الأذن، وهلمجرا. ولكن هناك عدداً معيناً من خصائص الأشياء المدركة ندركها فيما يبدو عن طريق أكثر من عضو. وهكذا، يبدو أننا ندرك الحجم والشكل إما عن طريق اللمس أو الرؤية، والعدد ندركه عن طريق هذين أو عن طريق السمع كذلك، لأننا نستطيع عدّ ضربات أحد الأجراس التي لا نراها، على سبيل المثال. ولهذا، فإن أرسطو يميز بين «الصفات المحسوسة الخاصة»، كاللون والصوت، وبين ما يسميه «المحسوسات المشتركة»، وهي خصائص الأشياء التي يُمكن إدراكها عن طريق أكثر من حاسة. وهو يعدّدها كالتالي: الحجم، الشكل، العدد، الحركة (وضدها وهو السكون) والوجود (ويبدو أن الغرض من إضافة هذا العنصر الأخير هو تفسير اعتقادنا أن أي لون أو ذوق أو صفة حسيّة أخرى ندركها هو شيء حقيقي وليس وهماً). وتقابل هذه القائمة إلى حد كبير جداً قائمة كان أفلاطون قد قدّمها «للأشياء التي يدركها العقل بذاته

وبدون عون من أي عضو حسي»، وهي أهم تحديدات الأشياء المحسوسة التي تُدرك بفضل الفهم لا بفضل الحسّ. ولكن جاء أرسطو، وكان من المؤسف أنه جدّد في هذا الموقف واعتبر أن إدراك العدد أو الحركة، وهو أمر يحتاج كما هو واضح إلى عمليات عقلية كالعدّ والمقارنة، إنما يتم مباشرة «بالحس»؛ وقال بأن إدراك العدد والحركة والشكل يقوم به «عضو» مركزي للإحساس.

هذا العضو في رأي أرسطو هو القلب. وتقول نظريته أنه حينما تنبه أعضاء الحسّ الخاصة، فإنها تنقل الحركات بدورها إلى الدم وإلى «الأرواح الحيوانية» (أي الأبخرة التي افترض أرسطو أنها تنتج عن الدم نتيجة الحرارة الحيوانية). وتنتشر هذه الحركات في الداخل حتى تصل إلى القلب، وهناك تتقابل كلها. وكان القصد من هذا التصور أن يقوم بتفسير واقعة هامة، وهي أننا، رغم كثرة إحساساتنا وتنوّعها، نحسّ بوحدتنا نحن أنفسنا باعتبارنا ذواتاً تُدرك ألوناً منوّعة من الإحساسات. وهكذا، فإن وحدة الذات المدركة تقوم على أساس من واحدية «عضو الإحساس» الأعلى، ألا وهو القلب. كذلك، فإنه حين ينشأ نوع من الحركة في أي واحد من أعضاء الحسّ على حافة الجسد، فإنه يُنقل إلى الداخل إلى دائرة الإحساس المشترك، في القلب. أما الحركات التي تنشأ عن طريق التنبيه، ما يخص العين والجلد مثلاً، فإنها تختلف إلى حد وتتشابه إلى حد (أي بقدر تحدّدها بعدد المنبه الخارجي أو بشكله أو بحجمه أو بحركته). وهكذا، فإن التنبيه الذي يقوم عليه إدراك العدد أو الحجم هو في القلب واحد ونفس الشيء، سواء أكان قد تم نقله بوسيلة العين أو بوسيلة الجلد.

ويرى أرسطو أن الوعي بمضي الزمن هو أيضاً من وظائف «عضو الحسّ المشترك»، ذلك أن «الحسّ المشترك» هو الذي يدرك الحركة، ولا يتم إدراك مضي الزمن إلا بإدراك الحركة.

وهكـذا، فإن هنـاك تشابهـاً بين أرسطـو والفيلسوف الألمـاني **كانت**، من حيث إدخال أرسطو للشكل الهنـدسي ومضي الزمن ضمن «المحسوسات المشتركة»، وإن كـانت نظريـة **كانت** تقـول أن إدراك التنظيم المكـاني والزمـاني ليس من وظائف العقـل، بـل من وظيفـة الحسّ «الخالص».

ويذهب أرسطو بعد ذلك إلى أن وعي المرء بأنـه هو نفسـه يقوم بفعل الإدراك (وهو ما نسميه بـالوعي الـذاتي)، والتمييز بـين فئات مختلفـة من الإدراك الحسّي المخصص، كـل هـذا ينبغي أن يكـون أيضـاً من وظائف «عضـو الحسّ المشترك». وهنـا يقـع أرسطـو في خطأ، هو أنه ينظر إلى أهم أفعال التأمـل العقلي نظـرته إلى الـوعي باللون أو الصوت سواء بسواء، من وجهة نظر نظرية المعرفة.

وهناك وظيفة أخرى يقوم بها «الحسّ المشترك» الذي في القلب، وهي «الفانتازيا»، «المخيّلة»، التي تقوم بتكوين الصـور الخياليـة في الذهن، وتعتمد في ذلك على نشاط «الحسّ المشترك». وأبسط أشكـال «الصور الخيالية»، وهي صور الذكرى التي تـركها إدراك مـوضوع ما، وذلك فور أن يتوقف ذلك الموضـوع عن تنبيه عضـو الإحساس، هـذا الشكل البسيط يقـوم على استمـرار الحركـات التي نشأت في القلب بعد انتهاء العمليـة الحسية في عضـو الإحساس القـائم على حـدود الجسم. وحيث أن أرسطو كـان ينكر إمكـان التفكـير بـدون معونة صور الذكرى، فإن وظيفة الحس المشترك هـذه هي الأساس اللازم لكل تداع ذهني ولكل تـوقع ولكـل فكر. فـلا «الخبرة»، وهي عند أرسطو الاعتقـاد العام بشـأن أمر مـا الذي ينشـأ من التكرار الكثـير لإدراكات حسيّـة من نفس النوع، ولا الفكـر، يمكن لهما أن يظهرا عند أي حيوان لا تترك المنبهـات الحسية عنـده أثراً خلفهـا. كذلك، فإن «الخيال الحر»، أي وجود سلسلـة من الخيالات لا تقـوم على إعادة إنتاج مجموعة فعلية سابقة من الإحساسات، يُفسر عنـد

أرسطو على هذا النحو: إن موافقات الصدف قد تؤدي إلى تنبيه القلب بنفس الطريقة التي يمكن أن ينبه بها في حالة عملية إحساس حقيقية. أما النوم واليقظة وحياة الأحلام فإنها هي الأخرى راجعة إلى تغيرات في طريقة قيام «عضو الحس المشترك» بوظيفته، جزئياً بسبب تعب أعضاء الحس الظاهرية، وجزئياً بسبب التغيرات الكيفية في الدم و«الأرواح الحيوانية»، وذلك نتيجة لعمليات التغذية والهضم. هذا، ولعل أفضل مؤلفات أرسطو العلمية في ميدان علم النفس، هو تلك المجموعة من الرسائل الصغيرة التي يفصل فيها أرسطو نظريته في الذاكرة وفي صورها الخيالية.

## الفكر

على الرغم من أن التفكير غير ممكن إلا باستخدام المخيِّلة، إلا أن فعل الفكر لا يعني حوزة سلسلة من صور الخيالات وحسب، ولا حتى الوعي بحوزتنا إياها. إنما الفكر يعني فهم **معنى** أمثال تلك الصور الخيالية، والوصول من خلال هذا الفهم إلى معرفة بنية العالم الحقيقي. وقد رأينا من قبل، حين كنا بسبيل تناول نظرية المعرفة الأرسطية، كيف تتطور تلك العملية التي يتم فيها تفسير الصور الخيالية في الذهن حتى نبلغ الحقيقة وبنجاح أكبر فأكبر تدريجياً حتى الوصول إلى إدراك المبادىء الأولى في الفلسفة.

أما من وجهة نظر الفلسفة الطبيعية، وهي التي تختصّ بالنظر إلى التفكير من حيث هو نوع من العمليات الطبيعية وحسب، فإن علاقة «الفهم» بالصور العقلية في الذهن، كما وصفناها منذ قليل، تُماثل علاقة الإحساس بالصفات الحسية. إن الموضوعات التي يدركها الفكر هي أنواع العلاقات الكلّية التي تشمل كل مكونات العالم وتتخللها. وعملية التفكير هي العملية التي بها يتم إعادة تكوين هذا النظام من العلاقات «على نحو تصوري»، أي في ذهن المفكّر. وهكذا، فإن نسبة «الفهم» إلى موضوعاته، كنسبة المادة إلى

الصـورة. فعملية التـدرج في فهم العـالم هي عمليـة يستقبـل فيهـا فكرنا، بالتدريج، تحديدات أكثر فأكثر و«صورة» أكمل فأكمل، وذلك من تأمله للواقع. وبهذا المعنى، فإن الفهم في مثل تلك العمليـة يكون سلبياً في المعرفة. وهو يكون سلبياً لأنه الموضـوع الذي يتم تشكيلـه عن طريق الخبر الوارد إليه، وذلك في كل درجـة جديـدة من درجات التقدم نحو المعـرفة، وتحت تـأثير فعـل العالم الـواقعي، ومن خلال الإحساس والمخيلة.

ولهذا، فإن أرسطو يقول أن الـذهن، من أجل أن يُخبـر إخباراً صحيحاً عن طريق اتصاله مع موضوعاته، ينبغي أن ألا تكون له هو نفسه أية خواص يختصّ بها، بل ينبغي أن يكون محض قـدرة على إدراك أنواع الترابطات بين الأشيـاء. يقول أرسطـو: «إن ما يسمى بالذكاء، وأقصد ما به تفكر النفس وتفهم، لا يكون شيئاً بالفعـل إلا في الوقت الذي يقوم فيه بالتفكير فعلياً».والغرض من هذا الموقف هو رفض كل مذهب يدّعي أن في الذهن محتويات أتتـه من داخله، عـلى مثال «الأفكار الفطـرية»، أو أن تكـون له بنيـة وتكوين يختص هـو وحده بهما. ولو حدث وكانت أفكارنا تقوم نتيجة لتكوين وبنيـة عالم الأشيـاء من جانب، ولقـوانين تكـوين الذهن وبنيتـه الداخليـين من جـانب آخر، إذن لمـا كانت أفكـارنا عـلى أحسن الحالات إخـراجـاً وإنتـاجاً «للصـور» و«النماذج» الكليـة العامـة التي تمثل مـا عليـه أشكال الترابطات بين الأشياء، بل لكانت أفكارنا تشويهاً لصور تلك التـرابطات كـالتشوه الـذي يحدث لـلأشياء حـين نراهـا من خلال عدسات انكسارية.

وهكذا، فإن أرسطـو، على الـرغم من أنه يختلف عن أصحـاب النظريات التجريبية في أنه يقول بأن الكليات توجد فعلياً في الأشياء، وأنها هي الروابط التي تـربط فيما بـين الأشياء، إلا أنـه يتفق مع المـوقف التجريبي في القـول بأن المعـرفة ليست محصلـة خليط من

«الوقائع» من جانب، و«قوانين أساسية للعقل» من جانب آخر تقوم بالعمل على تلك الوقائع. فأرسطو يرى أن الذهن ليست له بنية أو تكوين محدد بصفة عامة جداً، وإنما هو يكوّن لنفسه بنيته من نفس العملية وبنفس الدرجة في كل مرة يتم بها إدراكه للوقائع. وعلى هذا، فليس للذهن من وجود فعلي إلا في أثناء عملية فهم موضوعاته نفسها، كما أن ذلك يكون بمعنى معين به يكون الذهن والموضوعات التي يفهمها معاً شيئاً واحداً والشيء نفسه. ولكن ينبغي أن نفهم هذا التقرير الأخير على أنه من حيث «القوة» وحسب، فالذهن هو «بالقوة» موضوعاته التي يدركها. ولا يعني أرسطو بذلك التقرير أن أشياء مثل الخيل والثيران هي محض «أفكار». إنما هو يقصد بالأشياء التي يقول أن الذهن وإياها شيء واحد والشيء نفسه، «الصور» التي نقوم بإدراكها حين نفهم العالم بالفعل أو نفهم أي جزء منه، أي حقائق العلم. فالمسألة التي يؤكد عليها إذن هي أن التفكير الفعلي في هذه الحقائق وتلك الحقائق نفسها لا يوجد كل منها بمعزل عن الآخر. إن «العلم» لا يعني أشياء معينة مخطوطة في كتاب، إنما هو يعني عند أرسطو عقلاً منخرطاً في التفكير في الأشياء وفي معرفتها. أما العقل نفسه، مأخوذاً بمعزل عن علاقته بحياة التفكير الفعلي في حقائق العلم، فإننا لا نقول عنه أكثر من أنه اسم لكوننا قادرين على القيام بمثل ذلك التفكير.

## العقل الفعّال

كان عرض أرسطو لتصوراته حول موضوع الفكر عرضاً واضحاً ميسراً حتى الآن. فهو يعتبر الفكر أعلى درجات نمو الوظائف الحيوية في الكائن الحي وغايتها القصوى، وبالتالي فإنه أمر لا يمكن أن ينفصل عن الوظائف الدنيا لذلك الكائن الحي، وهما وظيفتا التغذية والحياة الحسيّة. وتنفي نظرية أرسطو أن يكون هناك وجود لفكر لا يكون وظيفة يقوم بها جسمٌ حي، كما ليس هناك

فكر أيضاً لا يكون «سلبياً» بالمعنى الذي حددناه.

وههنا بالذات تقابلنا أوضح آيات التعارض بين التيار الطبيعي والتيار «الروحي» في فلسفة أرسطو، وذلك إلى حد التناقض العنيف. ذلك أن أرسطو يقول لنا في سطور مقتضبة من كتاب **النفس** أن هناك معنى ثانياً لكلمة «الفكر»، وبهذا المعنى فإن «الفكر» يقوم بالفعل بخلق الحقائق التي يفهمها، تماماً مثلما قد تقول أن النور هو الذي يصنع الألوان التي لا نراها إلا بفضله. ويضيف أرسطو: «وهذا العقل منفصل ومفارق للمادة، وهو لا يتأثر بشيء ولا يختلط بشيء، حيث أن طبيعته الجوهرية أن يكون **فعلاً**... وهو لا يتوقف عن التفكير. ولا يصل إلى أن يكون هو ما هو من الكمال إلا بانفصاله عن المادة، وهو وحده الخالد الأبدي... هذا على حين أن العقل المنفعل (السلبي) فانٍ، كما أنه لا يفكر على الإطلاق بمعزل عن الآخر». ولم يوضح أرسطو معنى ما يقول، وتنازع المفسرون حول تأويل كلماته، بمن في ذلك تلامذة أرسطو المباشرون أنفسهم.

وقد قام الإسكندر الأفروديسي، أعظم مفسري أرسطو، بمحاولة هامة في إيضاح أمر العقل الفعّال والعقل المنفعل. يقول الاسكندر، الذي عاش في القرن الثاني للميلاد، أن «العقل الفعّال» هو واحد عدداً وهو هو نفسه عند كل البشر، وهو والإله شيء واحد (وهي إضافة من لدن الإسكندر الأفروديسي، لأن أرسطو لم يقل هذا). وبحسب هذا التفسير، فإن ما هو إنساني حقاً ويختص به نوع الإنسان ويوجد في كل فرد منا هو «العقل المنفعل»، أي القدرة على أن نستنير بنشاط الإله الفعّال الذي ينصبّ علينا. وميزة هذا التفسير، هي أنه ينقل «العقل الفعال» من ميدان علم النفس تماماً، وبذلك يعود ذلك العلم علماً طبيعياً خالصاً.

وذهب المفسر الإسلامي ابن رشد، من مدينة قرطبة في القرن الثاني عشر الميلادي، إلى أبعد من ذلك في طريق الاتجاه الطبيعي.

فحيث أنه لا يمكن الفصل بين «العقل الفعال» و«العقل المنفعل» إلا على مستوى التجريد المنطقي، فإن ابن رشد استنتج من ذلك أن البشر، إذا تكلمنا على الدقة، لا يفكرون على الإطلاق، وإنما هناك عقل فرد واحد وحيد في الكون، وما نسميه بفكرنا ليس فكرنا على الحقيقة، بل هو فكر الإله.

ثم جاء الفلاسفة اللاهوتيون المسيحيون في القرن الثالث عشر الميلادي، وهم بصفة عامة لم يقرأوا أرسطو إلا من خلال قراءة ابن رشد الذي سماه القديس توما الأكويني «المفسِّر» (بألف لام التعريف). ومع ذلك، فإن اللاهوت المسيحي كان يضطرهم إلى نبذ مذهب ابن رشد في «العقل الفعال»، وكان بمقدورهم أن يعترضوا عليه، وهو ما فعله القديس توما الأكويني، بأن أرسطو نفسه ما كان ليمكن له أن يقول أنه لا يوجد شيء اسمه العقل **الإنساني**. وهنا ظهرت نظرية تأويلية ثالثة قدمها القديس توما الأكويني، وهي تقول أن «العقل الفعال» لا هو الإله ولا هو واحد لجميع البشر، وإنما هو أعلى «قسم» في النفس البشرية الفردة وأكثرها عقلانية، وليس له عضو جسمي يختص بوظيفته. وكان أرسطو قد قال عن «العقل الفعّال» أنه الشيء الوحيد الذي لا يعطيه الأبوان للطفل، وإنما هو يأتي إلينا «من الخارج». وقد تحول هذا في اللاهوت المسيحي إلى المذهب القائل بأن «النفس العاقلة» يخلقها الإله خلقاً مباشراً.

# الفصل الخامس

## الفلسفة العملية

تناولنا فيما سبق الجوانب النظرية من المعرفة في رأي أرسطو، ونتجه الآن ناحية العمل.

إن العمل، هو الآخر، نشاط من أنشطة الفكر، ولكنه لا يكتفي بمحض عملية التفكير ذاتها. ففي العمل يتجه تفكيرنا دائماً نحو إنتاج نتيجة أو أخرى، وليس نحو إنتاج الفكر الصادق الحقيقي نفسه. ولنأخذ الهندسة على سبيل المثال. فكما أنه لا يكفي في هذا الميدان أن نجد حلاً لمسألة بناء قنطرة على نهر ما تكون قادرة على تحمل ثقل معين، كذلك فإننا في حالة تفكيرنا في مسائل السلوك الإنساني ومسائل تنظيم المجتمع إنما نهدف إلى شيء يتعدى محض فهم الحياة الإنسانية ذاتها. ففي الحالة الأولى يكون هدفنا هو بناء القنطرة، وفي الثانية هو إنتاج الخير في أنفسنا وفي الآخرين المحيطين بنا وإقامة علاقات اجتماعية صائبة في الدولة.

ويحرص أرسطو على التأكيد على هذه النقطة خلال معالجته لمسائل الأخلاق والاجتماع كلها. والهدف الرئيسي لمحاضراته في هذا الشأن لم يكن بيان ماهية الخير لسامعيه، بل أن يجعلهم يصيرون خيّرين. كما أنه من الجلي أن كتاب **السياسة** كان مقصوداً

به أن يكون مـرجعاً للمشرّعـين. ويتصل أوثق اتصـال بهذا الهـدف العمـلي نظريـة أرسطو الخـاصة بنـوع الحقيقة التي ينبغي البحث عنها في ميداني الأخلاق والسياسة. وهو يحذّرنا من انتظـار قواعـد للسلـوك تكون لهـا نفس طابـع الكلّية والثبـات الذي لحقـائق العلم النظري. إن العلم العملي يختص بالنظر في شؤون حياة البشر، وهي أمور معقدة ومتغيرة؛ أي أنه يختص «بما يمكن أن يكون على غير ما هو عليه». وعلى هذا، فإن علينا أن نرضى إذا استطعنا الـوصول إلى قواعد تثبت صـلاحيتها بصفـة عامـة إن لم يكن تمامـاً، وهو نفس الحـال مع الطب حيث لا ننتظـر العثور عـلى وصفـات طبيـة كفيلـة بالشفاء الناجع في جميع الحالات، بل نرضى بتوجيهات عـامة تتطلب التكيّف مع الحالات الخاصة التي تعـرض لنا في التجـربة وحسبمـا يشير به علينا الطبيب المعالج.

وهكذا، فإن موضوع العلم العملي هو صياغة قواعد تهـدينا في سعينا للوصول إلى غاياتنا المتنـوعة. وحـين ننظر إلى هـذه الغايـات ندرك على الفور أن بعضها يعلـو البعض الآخر. فقـد تكون صنـاعة الأسلحـة غايـة يهدف إليهـا صانعهـا، ولكنها مجـرد وسيلة في يـد الرجل العسكري، الذي تكون غايته هو استعمالها الفعلي في الحرب. كـذلك، فـإذا كان الاستعمـال الناجـح للأسلحـة هو غـاية الـرجـل العسكري، فإن هذا نفسه سيكون مجرد وسيلة، بين وسائل أخرى، في يد رجل السياسة. ومن جهة أخرى، فإن الرجل العسكري الـذي يستعمل السلاح هو الذي يلقي بتوجيهاتـه إلى صانـع الأسلحة من حيث طبيعة السلاح المطلوب، كما أن رجل السياسة هو الـذي يلقي بتـوجيهـاتـه إلى الـرجـل العسكـري من حيث تـوقيت استعمـالهـا والأهداف العامـة التي ينبغي أن يحققها القتـال. وعلى هـذا النحو، فإن الفن الذي يستعمل الأشياء التي ينتجها فن آخر تكـون له، أي للفن الأول، اليد العليا والتوجيه؛ أما الفن الصانع للشيء فإنه يكون

الفن الأدنى والتابع. وعلى ذلك، فإن الفن العملي الأعلى هو السياسة، حيث أنه الفن الذي يستعمل المنتجات التي تقدمها الفنون الأخرى، يستخدمها كوسائل لبلوغ غاياته.

ذلك أن مهمة السياسة، أي فن السياسي، أن يقدم وصفات بالقواعد الواجب اتباعها من قِبل كل الفنون الأخرى والمهن، وهي الخطوط التي عليها ستمارس نشاطها والشروط التي سيتم بها ذلك، وكل هذا بهدف تأمين تحقّق الغاية العملية العظمى، ألا وهي رفاهية الجماعة. وتقف مهنة التعليم في مقدمة المهن والفنون التي تقدم للسياسي مادة يقوم هو باستعمالها. فالسياسي يحتاج إلى أن يُعدّ له أفرادُ المواطنين بصفات معينة، ذهنية وأخلاقية. ولكن إنتاج هذه الخواص إنما هو من عمل رجل التربية. وهكذا، فإن فرعاً رئيسياً من فروع الفلسفة السياسية عند أرسطو ستكون مهمته تحديد نوع الصفات الذهنية والأخلاقية التي يطلب رجل السياسة من المربي أن ينتجها في تلامذته.

هذا النوع من النظرية السياسية هو الذي يقوم أرسطو بمعالجته في كتاب **الأخلاق**. فلم يحدث أن نظر أرسطو في خير الفرد بمعزل عن نظرته إلى السياسة، التي هي دراسة خير المجتمع. فما هو إذن خير الفرد بما هو عضو في مجتمع، أو ما هو أحسن نوع من الحياة له؟

يجيب أرسطو بأن هناك اتفاقاً عاماً على تسمية أحسن حياة باسم «السعادة» Eudaimonia. ولكن المشكلة ليست مشكلة الوقوع على الاسم، بل هي مشكلة واقعية: فما هو نوع الحياة الجدير بأن يسمى «سعادة»؟ كان أفلاطون قد أعلن أن الحياة السعيدة ينبغي أن تتوفر فيها ثلاثة شروط: ينبغي أن تكون حياة مرغوباً فيها لذاتها، وأن تكون حياة مكتفية بذاتها، وأن تكون حياة يفضلها الرجل الحكيم على أي حياة أخرى. ولكن السؤال هو: ما هي

الصيغة العامة التي نستطيع أن نجدها والتي ستحدد طبيعة الحياة التي تتوفر فيها كل هذه الشروط؟

من أجل العثور على الإجابة علينا أن ننظر فيما يعتبره أفلاطون وأرسطو وظيفة الإنسان أو عمله. وعندما يقول قائل أن هذا هو عمل شيء ما، فإن ذلك يعني ما يستطيع هذا الشيء وحده القيام به، أو ما يستطيع القيام به أفضل من أي شيء آخر. وهكذا، فإن عمل العين أن ترى، ولا تستطيع أن ترى بأي عضو آخر غيرها؛ وحين تقوم العين بعملها ذاك، فإنك تقول إنها عين حسنة Good. وتقول الأمر نفسه كذلك عن أي كائن حي الذي يكون عمله هو أن يحيا، وتقول أنه موجود حسن حين يقوم بأداء عمله، وهو الحياة، على نحو فعّال. وما أداء الشيء للعمل على نحو فعّال إلا امتياز الشيء أو فضيلته. وهكذا، فإن امتياز الرجل أو فضيلته سيكون أن يحيا حياة فعّالة. ولكن لما كانت الحياة تظهر على مستويات مختلفة، فإننا لكي نعرف ما هو عمل الإنسان سيكون علينا أن نتساءل عما إذا كان هناك نوع من الحياة يكون الإنسان دون سواه هو القادر على حياته. أما الحياة التي تنحصر في محض التغذي والنمو، فإنها حياة مشتركة بين كل الكائنات العضوية ويمكن لها جميعاً أن تحياها بنفس القوة. ولكن هناك نوعاً من الحياة لا يستطيع أن يحياه كائن عضوي غير الإنسان، تلك هي الحياة التي تنحصر في قيادة أفعال الكائن الحي قيادة مقصودة واعية عن طريق قواعد محددة. إن عمل الإنسان هو أن يحيا هذا النوع من الحياة، وسعادته تقوم في أداء تلك الحياة على نحو فعّال وحسن. وهكذا، يمكن أن نعرِّف رفاهية الإنسان على النحو التالي: «هي حياة نشطة متوافقة مع الامتياز؛ وإذا كان هناك أكثر من نوع للامتياز، فإنها الحياة التي تكون متوافقة مع أحسن أنواع الامتياز وأكملها». كذلك، فإن علينا أن نضيف شرطاً هاماً إلى ذلك التعريف بأن نقول: «وفي حياة

كاملة»، وذلك للتأكيد على أن محض الوعد الذي لا يتكلل بالتحقق الفعلي لا يكفي لأن نسمي حياة المرء بأنها «سعيدة». ويُمكن أن نرى أن هذا التعريف يرضي شروط أفلاطون الثلاثة: فالحياة حياة قوية نشطة على نحو يخرج إلى الفعل قدرات الإنسان التي يتميز بها هي أمر مرغوب فيه لذاته، وهي مفضلة على غيرها من أنواع الحياة التي يمكن أن تُقترح علينا. كذلك، فإنها الحياة الوحيدة التي يمكن أن تلقى رضى البشر على الدوام، ولكن علينا أن نضيف أنه إذا أريد لمثل تلك الحياة أن تُعاش على النحو المناسب، فلا بد من توفر قدر معين من حظوظ العيش. ذلك أنه لا يمكن أن نحيا على التمام حياة مثل هذه إذا كان هناك ما يعوقنا عن إظهار قدراتنا وإخراجها إلى مجال التنفيذ بسبب افتقار إلى المال أو إلى الصحة أو إلى الأصدقاء والأعوان، بل أن الآفات التي تصيب المرء خلال الأحداث قد تكون محطمة إلى حد إعاقة الشخص عن تحقيق قدراته كاملةً. هذه الخيرات الخارجية ليست من مكونات السعادة، ولكنها مع ذلك شروط ضرورية لممارستنا قدراتنا الخاصة، وهو ما يكوّن الحياة السعيدة.

أشرنا في تعريفنا للحياة السعيدة عند أرسطو إلى أنها حياة نشاط يتوافق مع الخيرية أو الامتياز، وتركنا الباب مفتوحاً بشأن وجود نوع واحد أو أنواع متعددة لتلك الخيرية أو الامتياز. وحين نتفحص الأمر، ندرك أن هناك نوعين من الامتياز أو الخيرية ينبغي توفرهما من أجل الحياة حياة سعيدة.

قُلنا أن الحياة السعيدة للإنسان هي حياة اتباع واعٍ لقاعدة. ولكي تعيش تلك الحياة على نحو حسن، فإنك تحتاج إلى أن تعرف ما هي القاعدة الصائبة التي ستتبعها، كما تحتاج أيضاً إلى اتباعها. وهناك فئة من الناس يتبعون قصداً ووعياً قاعدة خاطئة في الحياة، وهؤلاء هم الفاسدون. وهناك فئة أخرى يعرفون ما هي

القاعدة الصائبة، ولكنهم لا يقدرون على اتباعها لأنهم لا يستطيعون التحكم في أهوائهم وشهواتهم، وهؤلاء هم ضعاف الأخلاق. وعلى ذلك، فإن هناك نوعين من الامتياز أو الخيرية ضروريان من أجل الحياة حياة سعيدة: ينبغي أولاً أن يتوفر عندك حكم جيد بشأن طبيعة القاعدة الصائبة (وإذا لم يمكنك العثور عليها بجهدك الشخصي، فينبغي على الأقل أن تكون قادراً على إدراك هذه القاعدة الصائبة حينما يضعها شخص آخر، كالمدرس مثلاً، أو مشرِّع القوانين)؛ وينبغي ثانياً أن تكون شهواتك ومشاعرك وانفعالاتك مدربة بصفة عامة إلى حد تكون معه قادرة على إطاعة القاعدة.

وعلى هذا يقسم الامتياز أو الفضيلة إلى فضيلة العقل وفضيلة الخُلُق (أو الفضيلة الأخلاقية). وتدل كلمة «الخُلُق» هنا على مجموع أهواء الإنسان ومشاعره، أو قل الجانب العاطفي في الإنسان بصفة عامة. وتنتج الفضيلة الأخلاقية عن طريق التدريب وتعوّد الانضباط بوسيلة التربية الأخلاقية، وهي تظهر قبل ظهور الفضيلة العقلية. فالحدث الصغير يحتاج بصفة عامة إلى أن يُدَرَب على احترام القاعدة الصائبة قبل أن يكون قادراً على أن يدرك بنفسه أنها القاعدة الصائبة، وإذا لم تكن أهواء شخص ما وانفعالاته قد تمرنت على الطاعة الفعلية للقاعدة، فإنه لن يستطيع بعد ذلك أن يدرك أنها القاعدة الصائبة على الإطلاق. ولهذا، فإن أرسطو يناقش بعد ذلك على الفور الطبيعة العامة لهذا النوع من الفضيلة الذي يسميه باسم الفضيلة الأخلاقية، أو الوضع الصائب للمشاعر والانفعالات.

والخطوة الأولى باتجاه فهم طبيعة الفضيلة الأخلاقية هي أن ننظر في الطريقة التي تتكوّن بها تلك الفضيلة في عالم الواقع. إننا لا نولد ومعنا على الفور تلك الخيرية في الأهواء والمشاعر، ولا نحن نحصل عليها بالتعليم النظري، إنما هي نتيجة للتدريب والتعوّد على

ضبط المشاعر والدوافع. ويعود إمكان مثل هذا التدريب إلى أن المشاعر والدوافع هي قدرات عقلية؛ وخاصة القدرة العقلية، فمن الممكن تنميتها في هذا الاتجاه أو ذاك بين اتجاهين متضادين وذلك بحسب التدرّب الذي تتلقاه. إنك لا تستطيع تدريب الحجر على السقوط إلى أعلى، ولكنك تستطيع تدريب شخص ذي مزاج حاد إما على أن يتخذ هيئة الغضب المحق بإزاء الفعل الخاطيء أو على أن يتخذ هيئة التحدي العنيف لكل السلطات. إن انفعالاتنا ودوافعنا الطبيعية ليست بذاتها لا خيرة ولا شريرة، لا حسنة ولا سيئة، إنما هي المادة الخام التي سيخرج منها الخلق الحسن أو السيء بحسب ما تتلقاه من توجيه. ويكون تأثير التدريب هو تحويل الميل غير المحدّد إلى عادة ثابتة. ونستطيع أن نقول بالتالي إن الفضيلة الأخلاقية هي حالة للنفس ثابتة تنتج عن التعوّد. فبتدربنا على عادات التحمل وضبط النفس ورد الفعل المتناسب، نكتسب نوع الخُلُق الذي يجد متعة في السلوك الشجاع وفي السلوك المتحكم في الشهوات وفي السلوك العادل، ويحس بالاستكراه للسلوك الظالم أو الخليع أو الجبان. وحين ينتج التدرب هذه النتيجة يصبح هذا الامتياز الأخلاقي جزءاً من طبيعتنا الداخلية، ونصبح حائزين على الفضيلة الأخلاقية كامل الحوز. وفي كلمة واحدة، فإن تكرار الأفعال الصائبة هو الذي يجعلنا نمتلك هذا النوع من الخُلُق الفاضل.

والآن، ما هي الخصائص العامة التي تميز الأفعال الصائبة والعادات الصائبة من الأفعال والعادات الخاطئة؟ إن إجابة أرسطو على هذا السؤال يوجهها ويؤثر فيها تشبيه تماثلي، تناظري، Analogy يحتل في الواقع مكان الأساس في كل تفكير اليونانيين في الأخلاق. وهو كما يلي: أن الفضيلة في النفس تُقابل الصحة واللياقة الجسمية في الجسد، والمعلم الموجِّه بالنسبة إلى النفس هو كالطبيب أو المدرِّب الرياضي بالنسبة إلى الجسد. كانت هناك نظرية طبية

معروفة عند اليونانيين، ولقيت ترحيب أفلاطون وأرسطو، وكانت تقول أن الصحة في الجسم تعني حالة من التعادل أو التوازن بين العناصر التي يتكوّن منها الجسم. فحينما يتعادل الحار مع البارد، والرطب مع الجاف، تعادلاً دقيقاً في تكوين الجسم الإنساني، فإن الجسم يكون في صحة كاملة. ومن هنا، فإن هدف النظام الذي يقرره الطبيب أو المدرِّب الرياضي هو أن ينتج هذا التعادل أو التناسب المناسب بين مكونات الجسم وأن يجعله يقوم ويستمر. فإذا حدث أي حادث أبطل هذا التعادل، فإنه يكون خطراً يهدد الصحة والقوة. وهكذا، فإنك تسيء إلى صحتك إذا أكلت طعاماً أكثر مما يلزم أو تدربت رياضياً أكثر مما يلزم، وكذلك الحال إذا أكلت أو تدربت أقل مما يلزم.

ونفس الأمر أيضاً يصدق على الصحة في النفس. فإن صحة النفس يُساء إليها إذا سمحنا لدوافعنا الطبيعية ومشاعرنا أن تعبّر عن نفسها سواء بالقدر الذي يزيد عن الحد أو الذي يقلّ عنه. ونستطيع أن نقول إذن إن نوع التدريب الذي تنتج عنه العادة الحسنة هو التدرّب على تفادي ارتكاب الأخطاء المضادة لما هو زائد عن الحد ولما هو أقلّ منه. وحيث أن تأثير التدريب يكون بأن تنتج العادة أفعالاً نفعلها بطريقة تلقائية وتكون من نفس نوع الأفعال التي بها تكوّن العادة، فإننا سنقول إذن ليس فقط أن الفضيلة الأخلاقية هي نتاج لأفعال يظهر فيها التوازن أو الوسط المتناسب، بل وكذلك أنها هي نفسها عادة مستقرة على السلوك على نحو يُظهر نفس ذلك التوازن أو التناسب. وبالتالي يخرج لنا تعريف أرسطو الكامل للفضيلة الأخلاقية: «إنها حالة مستقرة في النفس تشاء أو تختار الوسط بالقياس إلى أشخاصنا، وهذا الوسط تحدّده قاعدة، أو ما نشاء أن نُسمي به ما يحدّده الرجل الحكيم».

وهناك عدة نقاط في هذا التعريف «للوسط» أو «للحد الوسط»

الذي تعتمد عليه الفضيلة الأخلاقية، وعلينا أن ننتبه إلى هذه النقاط وإلا وقعنا في سوء فهم خطير لأرسطو. لنبدأ أولاً بالإشارة إلى أن التعريف يقول صراحة بأن «الفضيلة الأخلاقية هي حالة من الإرادة أو الإختيار». وعلى هذا، فإنه لا يكفي أن يتبع المرء قاعدة الوسط اتباعاً خارجياً في سلوكه الظاهر، إنما ينبغي أن تكون إرادته الشخصية متبعة لها ومنتظمة على أساسها. إن الفضيلة الأخلاقية هي أمر داخلي، وليست فقط ذات مظهر خارجي. ثانياً، لا ينبغي لنا أن نفترض أن أرسطو يعني أن «ما فيه الكفاية» أو «ما هو عدل» هو سواء بالنسبة لكل إحساساتنا، ولا أن كل دافع له حق أخلاقي في أن تكون له نفس السلطة في تكوين سلوكنا وتشكيله كسائر الدوافع سواء بسواء. إن ما هو أكثر أو أقلّ مما ينبغي أو من الوسط العدل فيما يتصل بموقف عملي معين، أن هذا هو واحد من الأشياء التي تحدّدها قاعدة الرجل الحكيم، تماماً كما أن قاعدة الطبيب الحكيم هي التي تحدد أن كمية صغيرة فيها الكفاية في حالة نظام ما للتغذية أو حالة الأدوية العلاجية، بينما قد يكون «ما فيه الكفاية» في حالة أخرى كمية أكبر بكثير. ثالثاً، إن الوسط الصائب يختلف من شخص لشخص. فما ينبغي أن نصل إليه هو الوسط العدل **بالقياس إلى أشخاصنا**، وهو ما سيكون مختلفاً عما هو مناسب لأشخاص ذوي تكوين مختلف وفي ظروف مختلفة.

وهذه الطبيعة النسبية «لما فيه الكفاية» بحسب شخصية الفرد وظروفه هي التي تجعل مستحيلاً وضع قواعد دقيقة محدّدة للسلوك تُطبّق على كل الأفراد على حد سواء، وهذا ما يجعل الوصول إلى الفضيلة صعباً. فإذا كان من الواجب أن يحجز المرء جزءاً من دخله ليتمتع بإجازة سنوية، إلا أنه لا توجد قاعدة عامة تحدد أي نسبة من الدخل ينبغي حجزها لتصرف في هذا السبيل وتكون هي النسبة الصائبة. إن ذلك يعتمد على عديد من الاعتبارات، كزيادة الدخل

على المصروف الضروري، وما شابه ذلك. بل إن «ما فيه الكفـاية» أو «الـوسط العدل» قـد يختلف عنـد الشـخص نفسـه بحسب ظـروف الحالة المعينة. وهكذا، فليست هنـاك قاعـدة حديـدية تُطبَّق في مثـل هذه المواقف.

ولذلك، فإن أرسطو يؤكد على أن الوسط الصائب في حالة معينة تحدّده دائماً النظرة إلى الأمر حال حضوره. وهذا هو السبب الدقيق لضرورة إضافة الفضيلة العقلية إلى الفضيلة الأخلاقية. ولنأخذ هذا المثال: قد تكون هناك في ظـرف معين درجـة حرارة معينـة تكون هي الوسط الصائب الذي ينبغي أن تكون عليه حرارة ماء الاستحمام في الصباح، فلو كان الماء أحرّ لكانت درجة الحرارة أعلى مما يلـزم، ولو كـان أبرد لكـانت درجة الحـرارة أدنى مما يلـزم. وحيث أن درجـة الحـرارة المناسبـة تختلف بحسب ظروف جسـد المستحم، فإنـه لا يمكن تحديدها باستعمال مؤشر الحرارة وحسب؛ فإذا كُنتُ في حالة صحيـة طيبة، فـإنني سأعـرف بلمس الماء متى تصـل الحرارة إلى الدرجة المناسبة. وكذلك الحال حين أكون في صحة أخـلاقية طيبـة، فسأعرف، بدون اللجوء لمجمـوعة قـواعد جـاهزة، مـا هي الدرجـة الصائبة، وليكن ذلك مثلاً لإعلان الاعتراض الأخـلاقي في حالـة ما، وكيفيـة إظهاره وأمـام من. وهكذا نـرى السبب الذي لأجلـه يطلب أرسطو وجود الفضيلة الأخلاقية كشرط لوجـود الفضيلة العقليـة أو الحكم الأخـلاقي. وأخيراً، فـإننا إذا سـألنا مـا هي القاعـدة التي تُحدّد الوسط العدل، فإن الإجـابة ستكـون أن القاعـدة هي الحكم الذي يقرره المشرِّع والذي يحدّد ما هو الوسط الصائب عـلى أساس من معـرفته بـالشروط الواجب تـوافرهـا من أجـل تحقيق رفـاهيـة الجمـاعة التي يعيش فيهـا المرء. ويقـوم المشرّع بوضـع نظراتـه في التشريعـات التي يشرّعهـا وفي التعليمـات التنظيميـة التي يفـرض احترامها على معلمي الشباب. إن الهدف الأخير للتـربية الأخـلاقية

هو جعل أحكامنا المباشرة بصدد ما هو صائب أو غير صائب تتوافق مع روح التشريع الحكيم.

وتؤدي الإشـارة إلى الإرادة أو الإختيـار في تعـريف الفضيلـة الأخلاقية، تؤدي بأرسطو إلى البحث في طبيعـة العلاقـة بين الإرادة والسلـوك. وهدف أرسطـو الرئيسي في هـذا الشـأن هـو أن يتجنب الوقوع في مذهب يبدو متناقضاً وتظن العين المتسرعة أنـه مما تقـول به مؤلفات أفلاطون. هذا المذهب هو القول بأن فعل الخطأ هو دومـاً نتيجـة للجهل، أو أن الـرذيلة هي الجهـل. وموقف أرسطـو هـو أن المـوضوع الحقيقي للمـوافقة أو اللـوم إنما هـو حالـة الإرادة التي تكشف عنها أفعال الإنسان. والسبب في ذلك هو أن الإنسان يكـون هـو العلّة الفـاعلة لأفعـاله في حـالة السلـوك الإرادي. ولهذا، فـإن القانون لا يعتـرف إلا بحالتـين فقط يُمكن للشخص فيهما أن يـدفع بـأنه غـير مسؤول عما فعـل: الأولى أن يكون مضطـراً تحت ضغط دافع جسمي قاهر للسلوك كما سلك؛ والثـانية حـالة الجهـل ببعض العوامل المادية المتصلة بظروف السلوك، على شرط ألا يكـون الجهل راجعاً إلى إهمال وقـع فيه الشخص. وحـين يحدث واحـد من هذين المبـررين، فإن ذلـك الشخص لا يكون مسؤولاً بـإرادته عن الفعـل الناتج عن سلوكه، ولا يكون بالتـالي مسؤولاً عنه مسؤوليـة حقيقية. ولكن ليس هنـاك إمكان لـلاعتذار بجهـل قوانـين الأخلاق العـامة. وهكـذا، فلا يمكن لشخص التهـرب من مسؤولية القتـل تحت ستار الدفاع بـأنه لم يكن يعـرف أن القتل خطـأ. فمثل هـذا الدفـاع لن يعفيـه من كونـه سبباً لفعـل القتل، وإنمـا يبين وحسب أن مبـادئه الأخلاقية مبادىء فاسدة.

والإرادة، إذا نظرنا إليها على وجه الدقـة، لها جـانبان: جـانب عقلي وجانب نزوعي. والجانب النزوعي يتمثل في رغبتنا في الوصـول إلى نتيجة ما. أمـا الجانب العقـلي فهو يتمثـل في حساب الخطـوات

التي بها سيتحقق الوصول إلى تلك النتيجة. وحين نرغب في نتيجة ما نبدأ في النظر في وسائل تحقيقها، ونستمر في تحليلنا حتى نجد أن سلسلة الشروط المطلوبة باتت تسمح بالقيام بفعلٍ ما يكون بمقدورنا القيام به وذلك في نفس تلك اللحظة. وعلى ضوء ذلك يمكن تعريف الإرادة بأنها النزوع المقصود نحو شيء في مقدورنا الوصول إليه؛ ونفس هذا التعريف يبين أن اختيارنا هو علّة فاعلة للأفعال التي نختار أن نؤديها. وهذا هو السبب الذي يجعلنا نعتبر الأشخاص، وعن حق، مسؤولين عن أفعالهم المختارة، سواء منها الحسن أو السيء.

ومن تحليل الفضيلة الأخلاقية ننتقل إلى تحليل الفضيلة العقلية. والمشكلة الهامة هي أن نقرّر ما هو نوع الفضيلة العقلية الذي ينبغي أن تضم إلى الفضيلة الأخلاقية حتى تجعل شخصاً ما لائقاً لأن يكون مواطناً في المدينة. وهو ينبغي أن يكون نوعاً من الامتياز العقلي يجعل الإنسان يدرك ما هي القاعدة الصائبة التي تحدد الوسط العدل. فإذا دخلنا في تفاصيل أنواع الامتيازات العقلية، فإننا نجد أنها كلها تقع في نوع أو نوعين: هناك الحكمة النظرية أو التأملية، وهناك الحكمة العملية.

والحكمة النظرية محتواة في العلوم التي تُقدم لنا حقائق كلّية بشأن العلاقات الثابتة التي لا تتغير لموجودات الكون، أي تلك العلوم التي تقدم لنا، كما قد نقول اليوم، قوانين الطبيعة. ومنهج الحكمة النظرية هو القياس، ووظيفته هي أن يجعلنا ندرك كيفية تضمُّن الحقائق المركبة في مبادىء أبسط. أما الحكمة العملية فإنها العقل مستخدماً في ضبط الحياة الإنسانية وتوجيهها من أجل إنتاج الحياة السعيدة للجماعة، وهذا هو نوع الامتياز العقلي المتطلب في رجل السياسة. فالمطلوب منه ليس أن يكون عارفاً معرفة عامة بما هو حسن للإنسان وحسب، بل عليه أيضاً أن يكون قادراً على الحكم

حكماً صائباً بأنه في ظرف كذا وكذا سيكون فعل كذا وكذا فعلاً يُحقّق الخير. ولا ينبغي أن يكون عارفاً بالقاعدة الصائبة ذاتها وحسب، وهذه القاعدة الصائبة في مجال الحكمة العملية تُقابل المقدمة الكبرى للبرهان في العلم النظري، بل عليه أن يكون عالماً بطبيعة الأفعال الجزئية المحدّدة أيضاً، وذلك من أجل أن يدرك أنها تدخل تحت حكم القاعدة الصائبة. وهكذا، فإن منهج الحكمة العملية سيكون موازياً لمنهج الحكمة النظرية، وفي كلتا الحالتين يكون علينا أن ندرك أن وقائع من نوعٍ مخصوص إنما هي حالات لقانون عام أو لقاعدة عامة. وعلى ذلك، فإن أرسطو يُسمي منهج الحكمة العملية «بالقياس العملي» أو «قياس العمل» حيث أن ما يخصّه هو أن ما ينتج عن ضم المقدمات إلى بعضها البعض ليس قضية بل تحقيق فعل ما عملياً.

وترتبط النتيجة في قياس العمل، أي تحقيق فعل ما عملياً، كما هو الحال في القياس النظري، ترتبط بالقاعدة الموضوعة في المقدمة الكبرى عن طريق قضية تخص واقعة ما. وعلى سبيل المثال، فإن تحقق فعل محدّد، مثل كتابة كتاب ما، إنما يرتبط بالقاعدة العامة التي تقول بأن ما يُعين على نشر المعرفة ينبغي عمله من خلال الاعتقاد بأن كتابة ذلك الكتاب ستُعين على نشر المعرفة. ويشبه إدراكنا لتلك الواقعة الإدراك الحسّي من حيث كونه إدراكاً مباشراً ويتمّ في الحال. وهكذا، فإننا نرى أن نوع الفضيلة العقلية الذي ينبغي أن يتوفر لدى رجل السياسة يضم بين جوانبه في نفس الوقت تصوراً صائباً عن الطبيعة العامة للحياة التي هي الأفضل للإنسان، ذلك لأن تلك الحياة هي المثيرة للخصائص التي ينفرد بها الإنسان كي تظهر وكي تتحقق في نشاط، وحكماً قوياً يستطيع بفضله أن يدرك إدراكاً صحيحاً أن هذه الأفعال المحددة أو تلك إنما هي تعبير عما هو خير للإنسان. وهذا هو المراد بالحكمة العملية.

يتضح مما سبق أن أفضل حياة للإنسان هي حياة التعاون في إطار الحياة في الدولة. وهذه السمة، أي القدرة على الحياة في إطار الدولة والمجتمع، سمة ينفرد بها الإنسان وحده وعمل لا يستطيع غيره من الحيوان القيام به، وذلك لكونه الحيوان الاجتماعي والسياسي الوحيد، أي الحيوان القادر على العيش في إطار المجتمع. كذلك، فإن الحياة في الإطار الاجتماعي هي أيضاً غاية كل تربية أخلاقية تكون وظيفتها أن تعلمنا كيف نكون مواطنين صالحين وفعّالين.

ولكننا حينما ننظر في كتاب **الأخلاق** لأرسطو نجد أن نهايته تنسى ما كان في بدايته، وهو حال أرسطو في جوانب مذاهبه الأخرى. ذلك أننا نجد أرسطو يقول أن هناك نوعاً من الحياة أعلى من تلك التي تُكرّس للمشاركة في النشاط السياسي والاجتماعي. إن القيام بالأعمال بسائر أنواعها ليس إلا وسيلة من أجل توفير وقت الفراغ، تماماً كحال البشر المتحضرين الذين يخرجون للحرب: فهم لا يفعلون ذلك حباً في الحرب ذاتها، بل من أجل تأمين السلام. وعلى هذا، فإن غاية الحياة العليا ليست القيام بالنشاط السياسي والاجتماعي في إطار الدولة والمجتمع من أجل هذا النشاط بالذات، بل الغاية العليا هي الاستخدام النبيل القيِّم لأوقات الفراغ، أي تلك الأوقات التي نكون فيها سادة أنفسنا. وهذه الحياة لها ميزة هامة، وهي أنها لا تتوقف في تنفيذها إلا علينا وعلينا وحدنا وعلى إمكانياتنا الذاتية وحدها، وذلك بالمقارنة مع أي نوع آخر من أنواع الحياة التي نعرفها. والسبب في ذلك أن تلك الحياة تتطلب قدراً من الخيرات الخارجية أقل بكثير مما تتطلبه أنواع حياة السلوك الأخرى. وهذه الحياة تتوجه إلى أعلى قدراتنا باعتبارنا كائنات عاقلة، ولهذا السبب فإنه تصحب الممارسة الفعلية لها أخلص أنواع اللذات على الإطلاق. بل وأكثر من ذلك: فإننا مع هذا النوع من الحياة نستطيع الوصول إلى لحظات، معدودة ومحدودة، وبالقدر الذي تسمح به

ظروف وجودنا الأرضي، فيها نتمتع بالحياة التي يتمتع بها الإله أبدياً وعلى نحو متصل.

وهكذا نجد أنفسنا أمام تناقض أرسطي عجيب: فعلي حين نسمعه يقول ان حياة التأمل هي حياة النفس الإنسانية على حقيقتها، فإنه يقول في نفس الوقت أن هذه الحياة الأعلى والأسعد لا تحيا بالنظر إلى الوجود الإنساني، بل من أجل الوصول إلى شيء إلهي فينا. وحين نتساءل ماذا تضم حياة التأمل هذه، نرى من الإشارات الواردة في كتاب **السياسة** أنها تضم التذوق الجمالي، بالمعنى الكامل لكلمة «جمالي»، للأدب والموسيقى والفنون التصويرية والتشكيلية في صورها العالية. وإن كان ما يهتم به أرسطو في المحل الأول هو البحث النشط عن العلم من أجل العلم، وخاصة مع دراسة مثل دراسة الفلسفة الأولى والفلسفة الطبيعية، وهما دراستان تتناولان البنية الأساسية للكون. وعلى هذا النحو نرى أن أرسطو ينتهي بوضع حياة الباحث والعالم على قمة السعادة ذاتها. ونشير إلى أن الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى أخذوا من هذا المذهب تفرقتهم بين «الحياة التأملية» و«الحياة العملية»، مع تفضيل الأولى على الثانية.

## النظرية السياسية

الإنسان بطبيعته حيوان سياسي أو مدني أو اجتماعي، أي أنه كائن لا يستطيع تطوير قدراته وملكاته إلا عن طريق المشاركة في حياة جماعية. وبالتالي، فإن أرسطو يرفض رفضاً جازماً الرأي القائل بأن الدولة أو المجتمع محض كيان خلقه العرف والاتفاق، وأنه تنظيم صنعه تلاقي أفراد معاً من أجل تحقيق أغراض محددة، وليس تنظيماً نشأ طبيعياً عن احتياجات البشرية عامة وتطلعاتها. فيقول أرسطو أن جنس الإنسان لم يوجد قط على صورة أفراد منعزلين؛ فهناك في كل مكان وجد فيه البشر أثر لشكل بدائي من

أشكال التنظيم الاجتماعي.

والمراحل الفعلية التي مر بها تطور التنظيم الاجتماعي خلال التاريخ ثلاث: العائلة وتجمع القرية ودولة المدينة. فالعائلة، التي يرأسها الأب، هي الوحدة الاجتماعية في أدنى أشكال الحياة الاجتماعية التي نعرفها، وليس الفرد. فقد عاش البشر في البداية في عائلات منفصلة تحت سيطرة رئيس العائلة. وتتكون العائلة في أبسط صورها من ثلاثة أشخاص على الأقل: رجل وزوجة وخادم، أو من يقوم بالأعمال الشاقة، وإن كان يحدث كثيراً أن الرجال الفقراء جداً يحلّون الثور محل الخادم من أجل القيام بكل الأعمال المرهقة. وحين يأتي أطفال للأسرة يزداد عدد أفراد العائلة، وتأخذ بدايات العلاقات الاجتماعية المركبة المتصلة بالتبعية والرئاسة في الظهور. وهي تضم ثلاثة أنواع متميزة من العلاقات: علاقة الزوج والزوجة، علاقة الوالدين والطفل، وعلاقة السيد والخادم.

وتنتقل العائلة إلى مرحلة تجمع القرية، إما بسبب اتجاه مجموعة من العائلات النازلة من أصل واحد إلى البقاء مجتمعين تحت قيادة أكبر الذكور سناً في الجماعة من جهة، وإما بسبب تجمع عدد من العائلات المختلفة لغرض التعاون المتبادل والحماية المشتركة ضد أخطار تواجههم جميعاً من جهة أخرى. ولكن هذين الشكلين، شكل العائلة وشكل تجمع القرية، لا يكفيان لإشباع أهمّ الحاجات الدائمة للطبيعة الإنسانية. فلا يتوفر التأمين الكامل للتزود الدائم بالحاجات المادية ولا الحماية الفعّالة، لا يتوفر هذا ولا ذاك إلا حين يتحّد عدد من التجمعات المتفرقة لكي يجمعوا قواهم وقدراتهم ويحيطون أنفسهم بحائط المدينة.

وتدلّ كل الدلائل على أن دولة المدينة City-state، التي ظهرت في التاريخ على ذلك النحو، قادرة على الاستجابة لكافة احتياجات أعضائها، سواء الروحية منها أو المادية، وذلك بالاستعانة بقدراتها

الذاتية الداخلية نفسها. ولهذا السبب،لا تتطور دولة المدينة، في رأي أرسطو، مع تقدم الحضارة، لتتحول إلى شكل أعلى من أشكال التنظيم السياسي والاجتماعي، كما سبق أن حدث مع شكلي العائلة وتجمع القرية. إن دولة المدينة، في رأي أرسطو، هي غاية التقدم الاجتماعي، وهي الكلمة الأخيرة فيه. ولا شك أن المرء ليعجب كيف أن أرسطو وضع مثل هذا الرأي المحافظ الساذج في نفس الفترة التاريخية التي شهدت تحطم نظام دولة المدينة المستقلة (مع ازدياد اتساع نطاق السيطرة المقدونية على مدن اليونان)، خاصةً وأن أحد تلاميذ أرسطو، وهو الإسكندر الأكبر، كان يومها بسبيل تأسيس امبراطورية ضخمة ستصبح إطاراً لتقدم الحضارة.

ويرى أرسطو آن غاية وجود الدولة ليس هو محض استمرارها هي ذاتها. فقد سبق أن رأينا أن أرسطو يُعلي من حياة الدرس والعلم على حياة ممارسة النشاطات الاقتصادية والاجتماعية. وحيث أن دارس العلم لا يستطيع متابعة نشاطه إلا في إطار الدولة المتحضرة، فإن العلّة الاخيرة لقيام الدولة هي أن تربي مواطنيها على نحو يجعلهم قادرين على ذلك الاستخدام النبيل لأوقات الفراغ.

وهكذا تكون الدولة نفسها، في النهاية، مجرد وسيلة للتهذيب والتنمية الروحيين لأعضائها الأفراد. وينتج عن هذا أن القلة المختارة التي سيكون من نصيبها الاستغلال الكامل للفرص المتاحة من أجل ممارسة حياة الفراغ النبيل، هذه القلة المختارة ستكون هي الغاية الحقيقية التي من أجلها يوجد المجتمع. أما المواطنون الآخرون الذين لن يكون لديهم ما يؤهلهم لممارسة حياة أخرى غير حياة الأعمال، فإنهم سيبذلون كل جهدهم ليكرّسوا حياتهم من أجل تسيير أمور التنظيم الاجتماعي والإبقاء عليه، رغم أنهم سيكونون أقلّ من غيرهم في التمتع بثمار هذا التنظيم ومزاياه. على هذا الأساس يعالج أرسطو المشكلة الاجتماعية الخاصة بوجود طبقة

تنفق حياتها كلها في القيام بالأعمال الشاقة للمجتمع، وتتيح الفرصة هكذا لمجموعة المواطنين الآخرين أن يستمتعوا بحرية استخدام فراغهم أحسن استخدام. هذه الطبقة تكونت، في إطار ظروف الحياة في بلاد اليونان، من العبيد في معظمها. وهكذا تكون المسألة التي يعالجها أرسطو هي مسألة إمكان التبرير الأخلاقي لنظام العبودية.

وينبغي أن نتذكر أن أرسطو عرف نظام العبودية فقط في شكله اليوناني، وهو شكل فيه بعض المعاملة الإنسانية للعبيد. فالعبيد الذين يتحدث عنهم كانوا الخدم الذين يديرون المنازل والمساعدين في الأشغال البسيطة، وهو لم يعرف نظام الإنتاج الصناعي الضخم الذي يقوم على أكتاف أعداد هائلة من العبيد يعملون في ظل ظروف مهينة تثير الثورة، وهو ما كان سبّة في جبين الجمهورية الرومانية وأوائل عهد الامبراطورية الرومانية، وما عُرف أيضاً في الولايات الجنوبية من الولايات المتحدة الأمريكية. ويُمكن أن نقول إن المشكلات التي واجهت أرسطو تُقارب في جوهرها مشكلة العمال في العصر الحديث الذين يؤدون الأعمال الشاقة لمصلحة الجماعة، والمكانة الاجتماعية التي لهؤلاء العمال.

ويعارض أرسطو كل اتجاه اجتماعي ثوري يعتبر أن نظام العبودية نظام خاطىء، ويقول أن الأمر سيكون أسوأ يقيناً إذا وصلنا إلى جعل العبد يحيا حياةً هي أقلّ من أحسن حياة يمكن أن يكون قادراً هو على حياتها، لكن نظام العبودية ليس كذلك في رأي أرسطو. فهو يرى أن «الأجانب»، «البرابرة»، أي غير اليونانيين، لا يحوزون في الحقيقة القدرة على أن يكونوا أسياد أنفسهم أو على أن يحيوا حياة رجال الأعمال المتحضرين أو حياة دارسي العلم. إن هؤلاء «الأجانب» يبلغون أعلى مراتب النمو العقلي والأخلاقي المتاحة لهم حسب قدراتهم، ليس حين يُتركون في حياتهم الأصلية

«كبرابرة»، بل حين يحتلون مكان الخدم في المجتمع اليوناني المتحضر. إن «التراقي» (القادم من منطقة تراقيا شمالي بلاد اليونان) الذي يكون عبداً لسيد يوناني مهذب ورؤوف ليحيا حياة أقيَم من حياة التراقي الذي يعيش كالمتوحش في «حياته البربرية الأصلية». وعلى هذا، يكون من مصلحته هو نفسه ولأجل سعادته أن يصل إلى ممارسة أفضل ما لديه من قُدرات، وهو لن يُضار في شيء أن تضيع منه «حرية» لا يستطيع هو أن يستخدمها حق استخدامها. ونشير هنا إلى أن البروتستانتيين المسيحيين من أتباع الكنيسة الإنجيلية في الولايات المتحدة الأمريكية كانوا يستخدمون في وقت ما حجة من نفس هذا النوع للدفاع عن نظام استعباد الزنوج، وذلك بالقول بأن العبد تتاح له فرص «الخلاص» الديني وهو تحت نظام العبودية، بينما هي غير متاحة له وهو يتمتع بحريته في «حياته البربرية الأصلية» في موطنه الأصلي، أفريقيا.

ويفرد أرسطو مساحة كبيرة في كتاب **السياسة** لتناول مسألة تصنيف أنواع الدساتير المختلفة التي يمكن أن تطبق في دولة المدينة. وكان الرأي الشائع أن هناك أنواعاً رئيسية ثلاثة للدساتير ونظم الحكم، وهي تتميز بحسب عدد الأشخاص الذين توضع في أيديهم السلطة السياسية العليا. فهناك النظام الملكي، وفيه يتمتع شخص واحد بالسلطة؛ وهناك النظام الأوليغاركي، وفيه توضع السلطة بين أيدي قلة من الأشخاص المختارين؛ وهناك النظام الديمقراطي الذي يتمتع فيه مجموع المواطنين كافة بممارسة السلطة. ويشير أرسطو، وعن حق، إلى أن الفارق الحقيقي بين نظام الحكم الأوليغاركي ونظام الحكم الديمقراطي عند اليونانيين هو أن النظام الأول حكومة الطبقات المالكة للثروة، أما النظام الآخر فحكومة الجماهير. ولهذا، فإن المطلب الجوهري للنظام الديمقراطي اليوناني كان دائماً أن يتمتع كافة المواطنين بكل الحقوق السياسية

وعلى حد سواء، أما المطلب الجوهري للنظام الأوليغاركي فكان أن يتم تحديد المركز السياسي لشخص ما بحسب ما له من مال ونفوذ.

ويرى أرسطو أن كلا النموذجين خاطئان على السواء، لأن كليهما يغفل عن الغاية الحقة للحكومة، ألا وهي المساعدة على الوصول إلى «الحياة الحسنة الطيبة». فإذا ما وُجدت الدولة التي ستتبنى هذا المثل الأعلى، أي دولة «الأرستقراطية» أو حكومة الأفاضل، فإن «أفضل» الرجال هم وحدهم الذين سيملكون كامل حقوق المواطنة، سواء أكانوا قلّة أم كثرة. بل ولا بد أن يكون على رأس مثل هذه الدولة ملك، إذا حدث وظهر فيها رجل يمتاز بتفوق عقلي وأخلاقي جدير بمثل هذه المكانة. وستكون مثل هذه الدولة النقيض التام للقوة ذات الاتجاه نحو السيطرة على المدن الأخرى. فينبغي أن تكون صغيرة إلى الحد الذي يسمح به توفر استقلالها الكامل عن التجمعات السياسية الخارجية من حيث الحاجات المادية والروحية، كما ينبغي أن تكون مساحة أرضها واسعة بما فيه الكفاية بحيث توفر لسكانها الإمكان الدائم للتمتع بالفراغ العريض، وذلك طالما اكتفوا بالعيش السهل البسيط. ورغم أنه لا يجب، لأسباب حربية وأسباب أخرى، أن تكون بعيدة عن الاتصال بالبحر، الذي كان الطريق الحربي والتجاري الرئيسي في بلاد اليونان، إلا أنه لا يجب أن تكون قريبة شديدة القرب من شاطىء البحر، وذلك حتى لا يتعرض تكوينها الأخلاقي لخطر التخريب بأن تصبح مركزاً للسيطرة، كما حدث مع أثينا في عصر بريكليس.

ويقول أرسطو أن تنظيم المجتمع ينبغي أن يستبعد السكان المزارعين والصنّاع من قائمة المواطنين كاملي حقوق المواطنة، لأن حق المواطنة كان يعطي الحق في تعيين الموظفين الإداريين وفي تولي مناصبهم. وسبب الاستبعاد عند أرسطو هو أن هاتين الطبقتين اللتين لا تملكان فرصاً للتمتع بوقت الفراغ اللائق، لا يمكن أن

تكونا موضع ثقة لجهة حسن إدارة الدولة من اجل الغايات العليا التي وظيفة الدولة الحقة هي تحقيقها وتنميتها.

وهكذا، فإن المثل الأعلى للدولة عند أرسطو هو نظام الحكم الذي يديره الأرستقراطيون، الذين وإن كانوا قلة قليلة، إلا أنهم على تربية ثقافية عالية ويتمتعون بالفراغ، دون أن يكون هناك منهم من يملك ثروات كبيرة أو من تميّزه عن الآخرين فوارق كبيرة من حيث الثروة المادية، وهم بعيدون عن روح المغامرة والانشغال بالأعمال، يتابعون اهتماماتهم بالفنون والعلوم في هدوء وسكينة. وتقوم الطبقة المحرومة من حقوق المواطنة بالقيام بالأعمال اللازمة لتوفير المطالب المادية، وهذه الطبقة تُعامل برفق ولكن ليس لها أن تأمل شيئاً آخر.

ولكن موضوع كتاب **السياسة** ليس مجرد مناقشة طبيعة الدولة المثالية، بل هو تقديم النصيحة العملية للرجال الذين يتطلعون إلى القيام بدور في الحياة السياسية الفعلية، والذين سيكتفون ويرضون باستخراج أحسن النتائج من النظم القائمة بالفعل على أرض الواقع. وما دامت تلك الأرستقراطية النموذجية غير موجودة بالفعل، فإن تفضيل أرسطو يذهب من بعدها إلى ما يسميه هو Polity أي حكومة الدستور، وهي حكومة توفّق بين النظام الأوليغاركي والنظام الديمقراطي، حيث توضع القوة السياسية في أيدي الطبقات «الوسطى».

وفي حال رضي رجل السياسة العملي بالعمل في إطار دستور أو نظام للحكم هو من الناحية النظرية غير مرغوب فيه، كما هي الحال مع الأوليغاركية أو الديمقراطية البحتة. فإن نظام التربية، الذي يجعل موضوعه وهدفه تكوين الرجل الحسن الطيب، بالمعنى الفلسفي للكلمة، أي الرجل الفاضل، لن يستطيع أن يجعل منه مواطناً فاضلاً إلا في ظل دستور ونظام للحكم مثالي. فإذا كان

الدستور سيئاً، فإن التربية الأنسب لجعل الأشخاص أوفياء له ستكون مختلفة كثيراً عن تلك المعدّة لصنع الرجال الأفاضل.

ولعل مناقشة أرسطو لنوع التربية المطلوب لأفضل أنواع الدول، والتي يكون فيها كون المرء مواطناً وفياً ورجلاً فاضلاً أمراً واحداً، ربما كانت أخلد أجزاء كتاب **السياسة** على مر الزمان. فعلى الرغم من أن مؤلفات أرسطو في الفلسفة العملية أصبحت وأكثر من أي جزء من أجزاء مؤلفاته الأخرى موضع اهتمام في العصور الحديثة، إلا أنها ليست أفضل ولا أدق ما كتب. فلا يوجد قسم من مذاهب أرسطو كان فيه تابعاً شديد التبعية لأفلاطون كحال مذهبه في «خير الإنسان» ومذهبه في طبيعة الفضيلة الأخلاقية. ولا يوجد مؤلف من مؤلفات أرسطو عالج فيه هذا الفيلسوف موضوعاً واسعاً بمثل هذه المعالجة العادية، مثلما هو الحال مع كتاب **السياسة**.

والحقّ أن اهتمام أرسطو بالمسائل الاجتماعية ليس اهتماماً عميقاً. فلم يكن أرسطو، مصداقاً لموقفه المنادي بأولوية «العلم النظري»، بذي ميل أياً كان إلى طبع المصلح الاجتماعي. إن ما كان يحتفي به أرسطو حقاً إنما هو علم الإلهيات وعلم الطبيعة.

وكان رأي أرسطو أنه ينبغي وضع كل تربية تحت رقابة عامة، كما أنه ينبغي للتربية أن تكون عامة وإلزامية. والرقابة العامة على التربية ليست ضرورية من أجل تجنب حدوث الفوضى في النظام التربوي وحسب، بل ولأنه مما يهمّ الجماعة ككل أن يكون مواطنوها القادمون مدربين على النحو الذي سيجعلهم أكثر ما يكونون ولاء للدستور وللغايات التي وضع من أجل خدمتها. بل إن واجب المشرِّع حتى في حالة قيام نوع سيء من أنواع الدولة، وحيث تكون الحياة التي يشجعها الدستور ليست هي أعلى أنواع الحياة، حتى في هذه الحالة يكون واجب المشرّع أن يتأكد من أن التربية في دولته موجهةٌ نحو تعضيد «روح الدستور». ويقول أرسطو أنه ينبغي أن يوجد

«جو عام» يسود سائر مناحي التربية، وهذا «الجو العام» ينبغي أن يكون روحاً جماعية تضع في اعتبارها مصلحة الجماعة.

والفائدة الوحيدة التي يراها أرسطو في نظام التعليم الخاص الذي لا تشرف عليه الدولة هو أنه يسمح بتعديلات في برنامج الدراسة لمواجهة الاحتياجات الخاصة للتلميذ الفرد، وذلك بالمقارنة مع نظام التعليم العام الذي لا يتم تعديله في سهولة والذي يوضع من أجل كل التلاميذ مأخوذين معاً. ولا تختلف القواعد التربوية التي يوصي بها أرسطو عن تلك التي وضعها أفلاطون اختلافاً كبيراً. فكلا الفيلسوفين يقول بأن هدف التعليم الأولي، في سني العمر الأولى، ينبغي أن يتجه، من جهة، إلى تنمية الجسم والصحة الجسمية عن طريق نظام مناسب من التدريبات البدنية، ومن جهة أخرى إلى التأثير في خُلُق التلميذ وطبعه وتوفير أسلوب عال مهذب يتعود عليه ذهن التلميذ، وذلك بوسيلة دراسة الأدب والفن والموسيقى. ويتفق الفيلسوفان كذلك في أن هذه المرحلة ينبغي أن تتبعها مرحلة أخرى في أواخر السنوات العشر الثانية من العمر، وفيها يتابع التلميذ لمدة سنتين أو ثلاثاً تدريباً عسكرياً منظماً وصارماً، مع التدرّب على الخدمة في أنواع الواجبات العسكرية الفعلية التي لا تكون شديدة الإرهاق ولا خطرة. ثم تأتي بعد ذلك المرحلة التي تقابل التعليم الجامعي عندنا، ويخصصها أفلاطون وأرسطو للدراسة العلمية التي يتوفر فيها العقل على التدرب على الحقيقة. ولكن كتاب **السياسة** يقف في معالجته لتفصيلات الموضوع عند الوقت الذي يكون فيه الشباب على وشك الدخول في طور التدريب العسكري. لذا، فإننا لا نعرف على وجه اليقين نوع برنامج الدراسة العلمية الذي كان أرسطو يوصي به، وإن كان من الممكن أن نخمن أن هذا البرنامج سيحتوي على جرعة صغيرة من علم الرياضيات الخالصة وقدر كبير من دراسة الفلك وعلم الكون وعلم

الحياة.

ويُعالج أرسطو نظام التعليم الأوليّ معالجةً مستفيضةً ويضيف أشياء هامة. لما كان أي «إجبار» ينتج دائماً آثاراً سيئة، فإن هذا التعليم لا ينبغي أن يبدأ في وقت مبكر جداً. ويفضل أرسطو أن يُترك الطفل خلال سنوات عمره الخمس الأولى للعب لكي يهبه الصحة. وينبغي في رأيه التنبه إلى وجوب عدم ترك الطفل أثناء هذه الفترة مع «الخدم» الذين قد ينقلون إليه طرائق في الحسّ والذوق واطئة، وإلى أنه في منأى عن معرفة وسائل السلوك غير المهذب. ومن الخامسة إلى السابعة يمكن للطفل أن يبدأ في التعرف البسيط على حياة المدرسة بأن يشاهد دروس الأطفال الذين يكبرونه. أما دراسته في المدرسة على الحقيقة فلا تبدأ إلا في السابعة وليس قبل ذلك.

وعلينا الآن أن ننظر فيما ينبغي أن تكون عليه قائمة المواد التي تُدرّس في نظام تربوي لا يكون هو الموجَّه إلى من يريد التخصّص في دراسة ما، بل الموجَّه نحو كل من كان له حق المواطنة الكاملة في الدولة. يرى أرسطو أنه ينبغي بالطبع تدريس بعض المواد «النافعة». فالقراءة والكتابة، على سبيل المثال، نافعتان من أجل تسهيل أمور الحياة، وإن لم يكن نفعهما التجاري هو أعلى ما ننسبه إليهما من قيمة. ولكن علينا أن ننتبه إلى أن المواد التي تكون في نفس الوقت «نافعة» و«جديرة بالرجل الحر» هي وحدها التي يجب أن تُدرَّس. أما المواد غير الجديرة بالرجل الحر، أي المواد «الميكانيكية» أو «الآلية»، فلا ينبغي أن يكون لها مكان في المنهج التربوي. وتربية الأحرار تعني تلك التي تجعل من متلقيها قادرا على أن يكون رجلاً حراً، لا أن يكون عبداً في جسمه ونفسه. وقد اعتبر أرسطو المهن الصناعية الآلية مهناً غير جديرة بالرجل الحر لأنها لا تترك للإنسان الذي يزاولها وقت فراغ يستغله لإنماء جسمه ونفسه

إلى أحسن حال ممكن كي يستخدمهما في وقت الفراغ ذاك أحسن استخدام. فالاشتغال بهذه المهن يترك بَصْمته على الجسم ويضيِّق من أفق التفكير.

وعلى هذا، فإن المبدأ عند أرسطو هو ألا تُقْبل مادة للدراسة في التربية العامة إذا كانت قيمتها لا تقوم إلا في أنها تهيء الشخص لامتهان مهنة ما تكون هي سبيله لكسب لقمة العيش. فالتعليم العام، أي التدريب المتجه إلى شتى مناحي النشاط والهادف إلى إنماء الجسم والعقل كهدف في ذاته، ينبغي أن يبقى متحرراً من أي عنصر يكون ذا قيمة تجارية فقط ويكون ذا تأثير على تضييق الملكة العقلية. أما المواد «النافعة» التي يعترف أرسطو بأن لها قيمة عالية من حيث مساهمتها في تكوين الذوق والخُلُق والتي تُساعد على الارتفاع بالذهن وتهذيبه فإنها تضم، إلى جانب القراءة والكتابة اللتين تجعلان من الممكن الوصول إلى المؤلفات الأدبية، التربية البدنية (وموضوعها الحقيقي ليس جعل الجسم يصير قوياً وقادراً على تحمل الصعوبات وحسب، بل وإنماء صفات السمت الجميل والشجاعة وهما صفتان أخلاقيتان) والموسيقى والرسم. ويشير أرسطو إلى أن السبب الحقيقي لتعليم الأطفال الموسيقى يقوم في أن التذوق الفني للموسيقى الرائعة هو إحدى طرائق الاستخدام القيِّم للفراغ: فمن أجل أن نتذوق الموسيقى تذوقا صحيحاً، لا بدّ من أن نكون قد تلقينا بعض التدريب على العزف الموسيقي، وهو يقوم أيضاً في أن الفنون بعامة، والموسيقى بخاصة، ذات تأثير مباشر على الخُلُق.

ورغم اختلاف أفلاطون وأرسطو حول بضع نقاط تفصيلية، إلا أنهما يتفقان على أن تأثير الموسيقى على الخُلُق، سواء أكان تأثيراً حسناً أم سيئاً، هو تأثير ضخم. وهما يعتبران الموسيقى أكثر الفنون إمعاناً في المحاكاة. فالألحان المختلفة والإيقاعات والمقامات

إنما تحاكي الأمزجة المختلفة وأنحاء الانفعالات. ومن القوانين الأساسية للطبيعة الإنسانية أننا ننمو على نسق ما وجدنا متعة في رؤيته أو ما قلّدناه أو ما صُوّر لنا. وعلى هذا، فإذا كان المرء سيتعوّد منذ الصغر على التلذذ بتقليد ما هو جدير بالرجل القوي وما يدل على التصميم وعلى النظام، فإن هذه الخصائص ستصبح بعد زمن جزءاً من طبيعته. وهذا هو السبب في كون التربية الموسيقية الصحيحة ذات أهمية كبيرة إلى حد أن أفلاطون أعلن أن روح الثورة تبدأ دائماً في الظهور على شكل تجديدات تُبتدع على الصور الموسيقية التقليدية.

ولكن هناك فارقاً هاماً بين موقفي أفلاطون وأرسطو، وينبغي أن ننبه إليه لأنه يخصّ أهم مساهمات أرسطو في ميدان فلسفة الفنون الجميلة. فقد اقترح أفلاطون في محاورة «**الجمهورية**» أن تُمنع أشكال الموسيقى الدلعة والداعية إلى التخامل أو المثيرة للعواطف بشكل غير مقبول، ليس فقط من قاعات الدرس في المدارس، بل أن تُمنع بالكلّية من شتى مرافق نشاط المدينة، وذلك على أساس أنها تنمّي اتجاهاً سيئاً يستثير قيام طبع قلق ومرضي عند هؤلاء الذين يستمتعون بذلك النوع من الموسيقى. ولهذا السبب نفسه أيضاً طالب أفلاطون بالإلغاء التام للمسرح التراجيدي.

أما أرسطو فإنه قدّم نظرية تهدف إلى معارضة هذا النوع من التشدد معارضة مباشرة. فيرى أرسطو أن الفن المثير للحواس، الذي قد يكون سيئاً جداً إذا استخدم كل يوم، يُمكن أن يكون مفيداً جداً كعلاج للنفس من وقت لآخر. ويميل أرسطو إلى الإبقاء حتى على أكثر أشكال الموسيقى استثارة للحواس، وذلك على أساس مما يسميه بقدرتها «التطهيرية». يقول أرسطو مدفوعاً بروح هذا الموقف نفسه أن وظيفة التراجيديا التي تصوِّر المصائب التي تصيب البطل على نحو مثير، أن وظيفتها هي «أن تطهر عقولنا، عن

طريق استثارة الخوف والشفقة، من هذه الانفعالات وما شابهها».

ويمكن أن نجد تفسيراً لنظرية أرسطو هذه في المعنى الحرفي الذي كان للكلمة اليونانية Katharsis التي تُترجم بكلمة «التطهير». فالصحة، حسب المذهب الطبي الذي شاهدنا من قبل كيف أنه يؤثر على توجّه نظرية أرسطو في الأخلاق، تقوم في المحافظة على توازن بين مختلف مكوّنات الجسد. يظهر في جسد الإنسان من حين لآخر نمو زائد عن الحاجة في هذا العنصر أو ذاك، ولا يتم تصريف هذا النمو الزائد من خلال حياة الجسم العادية. ويؤدي هذا إلى اختلال ذي خطورة في الوظيفة المعنية، وقد ينتهي بحدوث عطل دائم في عمل الكائن الحي، اللّهم إلا إذا أمكن إزالة هذا النمو الزائد في الوقت المناسب عن طريق العلاج الطبي، الذي يقوم هنا بدور المطهِّر وينظف الجسم من تراكم لا فائدة منه. نفس الشيء يحدث أيضاً في حياة النفس. فطالما أننا في صحة نفسية جيدة، فإن مشاعرنا وانفعالاتنا على اختلافها تفرغ أولاً بأول فيما نقوم به من سلوك، وذلك في خلال حياتنا اليومية. ولكن تبقى دائماً إمكانية التراكم المتضخم لانفعالات لا يستطيع مجرى الحياة اليومية العادي أن يفرغها من خلال السلوك. فإذا لم يُبطل فعل هذا الميل نحو التراكم، فإنه من الممكن أن نصاب بعادات نفسية خطرة. لهذا السبب، فإننا نحتاج إلى نوع من الطب النفسي لتدارك هذا الخطر، وستكون علاقته مع النفس كعلاقة العلاج المطهِّر مع الجسم.

وهنا لاحظ أرسطو أن من الوقائع المعروفة والملاحظة في حالة سلوك اتباع بعض النحل الدينية المتطرفة أن الأشخاص الذين يقعون فريسة لخيالات دينية شديدة، يُمكن أن يعالجوا بعلاج هو من نفس نوع المرض، أي بأن يستثار فيهم على نحو اصطناعي نفس الانفعال الذي يعانون منه، وذلك بوسيلة الموسيقى المثيرة. ويوسِّع أرسطو من نطاق هذا المبدأ حين يشير إلى أن الاستثارة

المصطنعة للعواطف التي تسببها الموسيقى المهيجة العنيفة أو تسببها تأوهات الفهم والتعاطف والشفقة التي نتابع بها المآسي التي يقع فيها البطل على المسرح، هذه الاستثارة تمدنا بوسيلة آمنة جاهزة لخلع التوترات الانفعالية السيئة التي كان يمكن لولا هذا أن تؤثر تأثيراً سيئاً على سلوكنا الفعّال في الحياة الفعلية.

وواضح أن لهذا الدفاع عن استخدام الحسّيات من وقت لآخر كعلاج للنفس فائدته الكبرى. ولكن المؤسف أنه سيطر على نظرة أرسطو إلى وظائف فن المسرح إلى حد أنه أعماه عن إدراك وظائف أنبل يقوم بها المسرح التراجيدي. وما أعجب مصير هذا الكتاب الصغير الذي كان أرسطو يقصد به أن يكون مرجعاً لمؤلفي المسرحيات، أقصد كتاب **الشعر**؛ إذ أنه يحوي الصفحات الوحيدة التي نعرفها من محاضرات أرسطو عن الشعر، والتي اتخذها كبار كتّاب المسرح في فرنسا في القرن السابع عشر الميلادي نبراساً لهم وألفوا على نسقها تماماً مسرحياتهم العظيمة، وإن كان يبدو للمحقق أن قدر أرسطو كناقد مسرحي قد غالى فيه أكثر الكاتبين في أمر المسرح.

# فهرس





# هذا الكتاب

سيطرت أفكار أرسطو على عقول كثيـر من متفلسفة الحضـارة الإسلامية، منذ القرن الثـالث الهجري، ثم علـت موجة الهجوم عليـه ابتداء من الغزالـي، كما سيطرت فلسفته على عقول كثير من اللاهوتيين المسيحيين من أوربا منذ القرن الثالـث عشر الميـلادي، ثم علـت موجة الهجـوم عليه ابتـداء من عصـر النهضة الأوربية وبلغت ذروتها مـع بيكون وديكارت. ومع ذلك، يبقى أرسطـو إلى اليوم علماً لا محيـص للمتتبع لتطورات الأفكار، فضـلاً عن دارس تاريخ الفلسفـة، عن معرفة مذاهبه معرفة دقيقة، بل إن نظرياته لتعود إلى الحياة في الحضارة الغربية اليوم مع مـذهب الفلسفة التومـاوية الجديدة، ولهـا من يمثلها في اللغـة العربية الحديثة.

وهذا الكتاب، الذي يسدّ بعض الفراغ الكبيـر من المكتبة العربية فيما يخص أرسطو، هو تعريـف وثيق شامل ومبسط لأهم جوانـب الفلسفة الأرسطية، وكتبه ألفرد ادوارد تايلور، وهو عـالم من أعلام دراسة الفلسفة اليونانيـة من بريطانيا، وعرف أيضاً بكتاباتـه عن أفلاطون وعن سقراط، فضلاً عن أنـه كان فيلسوفاً ذا آراء يختـص بهـا، وأشهـر كتبـه: **«أفلاطـون: الرجـل وأعمالـه»، «مبادىء الميتافيزيقا».**

وترجمه إلـى العربية د. عزت قرنـي، استاذ الفلسفة بجامعتـي عين شمس والكويـت، والذي ترجم إلـى العربية، عن النـص اليوناني، لأول مـرة، محاورات لأفلاطون، منها: «فيدون» (نال هذا الكتـاب جائزة الدولة التشجيعيـة في مصر، ١٩٧٥م)، و«محاكمة سقراط» (محاورات «أوطيفرون» و«الدفاع» و«أقريطون»)، و«مـن الفضيلة. محـاورة مينـون»، و«من السفسطـائييـن والتـربية. محـاورة بروتاجوراس»، وله أيضاً: «الحكمة الأفلاطونية».

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت